COLECCIÓN "ORIENTE - OCCIDENTE"

GARCÍA BAZÁN

3

NEOPLATONISMO Y VEDÂNTA

LA DOCTRINA DE LA MATERIA EN PLOTINO Y SHÁNKARA

Los estudios de **Filosofía Comparada** *intentan exhibir las equivalencias que existen entre el pensamiento filosófico de Oriente y Occidente, mediante la investigación de sus estructuras isomórficas. Se quiere colaborar de este modo con el propósito de lograr una mejor comprensión de las culturas destacando la universalidad de sus experiencias fundamentales y las reflexiones que éstas han originado.*

Neoplatonismo y Vedânta *es aleccionador en tal sentido. Al estudio analítico de la doctrina de la materia en Plotino (filósofo griego del siglo III) y Shânkara (el más genial de los pensadores indios –siglo VIII), se dedican dos amplios capítulos. El estudio de las fuentes, sin embargo, no concluye aquí. Se desarrolla asimismo como corolario la visión del mundo como imagen y de la teoría de la causalidad como una jerarquía de reflejos en ambos temperamentos, fuertemente místicos, y se analizan cumplidamente los antecedentes históricos que han conducido a los dos autores a semejantes conclusiones. Un apartado final se hace cargo del tema siempre debatido de las influencias históricas entre la India y Plotino, traza las correspondencias de pensamiento entre ambos metafísicos y justifica filosóficamente el fundamento de sus analogías.*

El doctor Francisco García Bazán, profesor universitario e investigador de carrera del CONICET, se ha hecho ya conocer extensamente en el mundo especializado y en el de la cultura argentina por sus libros y trabajos sobre Plotino, el gnosticismo y otras materias y autores de los campos metafísico y religioso.

Excelente garantía para presentar esta nueva obra del doctor García Bazán es el juicio que sobre un anticipo sucinto de ella ha formulado I. C. Sharma, de la Universidad de Cleveland (Ohio): "Se trata de una verdadera tentativa científica para poner a luz el paralelo entre Plotino y Shânkara en lo concerniente al tema de la materia" **(Neoplatonism and Indian Thought,** *SUNY, Albany, p. 338***).**

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

NEOPLATONISMO

Y

VEDÂNTA

LA DOCTRINA DE LA MATERIA EN PLOTINO Y SHÁNKARA



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

1982

ISBN 950-14-0054-9



EDICIONES *Depalma* BUENOS AIRES

Talcahuano 494

A mis padres

ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURAS

Ad. Aut., *Ad Autolicum*, Teófilo de Antioquía
Adv. Haer., *Adversus Haereses*, Ireneo de Lyón
B.G., *Bhagavad Gîtâ*
B.S., *Brahma-Sûtra*, Bâdarâyana
Brh. Up., *Brihadâranyaka Upanishad*
CAG, *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berlín)
Chând. Up., *Chândogya Upanishad*
Class. Quart., *The Classical Quarterly* (Londres)
C.H., *Corpus Hermeticum*
De Comm. Not., *De communibus notitiis adversus Stoicos*, Plutarco
De dog., *De Platone et eius dogmate*, Apuleyo
Def. Or., *De defectu oraculorum*, Plutarco
DDV, *Drig-Drishya-Viveka*
Dionysius (Halifax)
Emerita, *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* (Madrid)
E.V., *Evangelium Veritatis*
Ext. Theod., *Extractos de Theodoto*
G.C.S., Die Griechischen Christlichen Schritseller der ersten drei Jahrhunderten (Leipzig-Berlín)
Hyp. Arch., *Hypostasis Archontum*
L.S.J., *Greek-English Lexicon (A)*, Liddel, Scott and Jones
P.G., Patrologia Griega, Migne
P.L., Patrologia Latina, Migne
Perficit, *Perficit. Publicación Mensual de Estudios Clásicos* (Salamanca)
Quaest. Plat., *Platonicae Quaestiones*, Plutarco
R.B., *Revista Bíblica* (Buenos Aires)
RE, *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, edd. Pauly, Wissowa, Kroll y otros.
Rech. Sc. Relig., *Recherches des Sciences Religieuses* (París)
RHT, *Révélation d'Hermès Trismégiste* (La), Festugière, J.A.
RV, *Rig-Veda*
S.B.E., Sacred Books of the East Series (Oxford-Delhi)
Sh.B., *Comentario al Brahma-Sûtra*, Shánkara
ShB.Ait.Up., *Comentario a la Aitareyâ Upanishad*, Shánkara
ShB.Bh.G., *Comentario a la Bhagavad Gîtâ*, Shánkara
ShB.Brih.Up., *Comentario a la Brihadâranyaka Upanishad*, Shánkara

ShB. Mând.Up., *Comentario a la Mândûkya Upanishad*, Shánkara
ShB.Prash.Up., *Comentario a la Prashna Upanishad*, Shánkara
ShB.Mund.Up., *Comentario a la Mundaka Upanishad*, Shánkara
ShB.Tait.Up., *Comentario a la Taittirîya Upanishad*, Shánkara
SVF, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, von Arnim, H.
The Voice of Sankara. A Quarterly Journal of Advaita Vedânta (Madrás)
VCM, *Vivekachûdâmani*, Shánkara

AL LECTOR

Se ofrece en este volumen una parte de una investigación de metafísica comparada más extensa sobre Plotino y Shánkara, realizada en el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente de la Universidad del Salvador y el CONICET. Si esta primera entrega versa sobre la concepción de la materia en ambos autores y su correspondiente marco histórico-cultural, las que seguirán, abarcan los temas de la doctrina de la trascendencia divina y de la teoría del lenguaje teniendo también por centro la filosofía de estos dos pensadores.

Nos vamos ocupando de este asunto de investigación como miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas desde fines de 1974. En la ocasión hemos considerado que llegó el momento de ofrecer al público en forma detallada los resultados de nuestro trabajo más allá de los rápidos anticipos que proporcionáramos en algunos artículos previos como: *Tres apuntes sobre la trascendencia divina en el lenguaje teológico del siglo* II, en "Revista Bíblica", 165, 1977/3, ps. 223 a 242; *Platón, el platonismo y el Oriente*, "Revista Nacional de Cultura" I/1, 1978, ps. 45 a 66; *Matter in Plotinus and Shánkara*, en *Neoplatonism and Indian Thought. Neoplatonism Ancient and Modern II*, Nueva York, 1976, etc.

Al P. Ismael Quiles, propulsor inagotable de los estudios orientales en la Argentina, le agradecemos cálidamente que haya aceptado incluir en la Colección "Oriente-Occidente" del ILICOO, que dirige con alta competencia, nuestra modesta colaboración *.

Martínez, julio de 1979.

* Por exigencias de impresión en la transcripción de términos sánscritos se han eliminado los puntos diacríticos, las vocales largas son señaladas por un acento circunflejo, las s palatal y cerebral van representadas por sh y la c del sánscrito por ch. El uso previo de estas convenciones en las versiones al castellano de obras del sánscrito y del pali debidas a Fernando Tola y Carmen Dragonetti va difundiendo este hábito entre los lectores de lengua española.

Introducción

SOBRE EL CONCEPTO GENERAL DE MATERIA

Es la presente una obra que aspira a hablar sobre la materia en dos grandes pensadores del pasado, uno griego, Plotino, el otro indio, Shánkara. Pero ya la noción misma de materia antes de ser tratada en nuestros autores, exige algunas precisiones.

El término que se utiliza en castellano, "materia", proviene del vocablo latino materia/materies, *que adopta en esta lengua madre el doble significado de* a*) principio de los seres y* b*) aquello de lo que algo está hecho. A veces se utiliza la palabra con la denotación de madera de construcción y con un sentido figurado, al igual que en español, con el significado del* tema *sobre el que trata un discurso, una disertación, el argumento de una obra de teatro, etc. En esta orientación, la palabra latina traduce algunas acepciones del término griego* hyle *que posee una interesante historia semántica. Primero ella se registra en el griego clásico, tanto para denotar el sentido de bosque, como para significar el material apto para la construcción que de él se extrae, la madera. Más tarde, entre los rétores y logógrafos, el término tiene que ver con el actual sentido figurado que todavía hoy le damos, el asunto que el discurso debe desarrollar, pero que entre ellos conserva un valor directo. Se interpreta en ese momento la* hyle *como la* hyle retoriké *que el rétor debe preparar para extraer de ella los temas oratorios listos para ser utilizados. La* hyle retoriké *es la materia bruta determinada sobre la que el retórico trabaja. Con los médicos de la escuela de Alcmeón en una época contemporánea a Platón, se amplía la anterior denotación, dando a entender el vocablo aquellas sustancias, también específicas, cuya combinación va a constituir un cuerpo viviente. El término, por consiguiente, se ha generalizado, hasta abrazar en su universo significativo todos los materiales, incluídos los no sensibles.*

Cuando Aristóteles elabora filosóficamente su acepción más general de la hyle, *se inspirará en esta tradición lingüística que está a sus espaldas, teniendo en cuenta el carácter amplio del vocablo griego, y considerará la* hyle *abstractamente como el* hypokeimenon *o sustrato que subyace a cualquier forma de devenir o cambio y sólo en donde no hay en absoluto cambio estará ausente la* hyle, *en el acto puro y simple, como sucede con el motor inmóvil del libro XII, 6 de la* Metafísica. *Los elementos descriptos son precisamente los que permiten al Estagirita hablar junto con un significado general de la materia, de una serie de materias segundas o materiales, que son formadas en diversos dominios, de una* hyle noeté, *materia bruta de la intelección, de una* hyle topiké, *materia espacial, de una* hyle ton arithmón, *materia de los números, de una* hyle ton megethon, ton ideón, *etc.*

Pero la palabra latina que mejor registra esta riqueza de significados, no obstante la parquedad obligada del Gaffiot [1], *no es el vocablo* materia, *sino* silva, *la que derivando probablemente de una raíz* sûl, *presente en los términos griegos* xylon/sylon *(madera) y en las lenguas germanas y lituanas antiguas, bajo el significado de bastón, pilar y similares, conservaría sus más arcaicos valores denotativos* [2]. *Los esfuerzos realizados por Curtius y otros lingüistas y parcialmente aceptados por Rivaud, tendientes a relacionar el vocablo* hyle *con la raíz indoeuropea SYLW, vinculada a las ideas de fecundidad y generación, de donde provendrían el sánscrito* prasûna *(flor) y el griego* hylwa, *origen de* silva, *han resultado infructuosos ante los progresos de los actuales estudios de las ciencias etimológicas de la Antigüedad* [3]. *No obstante, queda en pie la sugestión del nexo que en la conciencia religiosa mantienen árboles, selvas y cultos silvestres con el fenómeno de la generación* [4].

1 Cfr. F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, p. 1442, en donde, p. ej. no figura el gran repositorio que significa el *Comentario al Timeo* de Calcidio.

2 Cfr. P. Chantraine, *Dict. Etymologique* III, p. 767, *ad. voc., xylon.*

3 Cfr. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* II, *ad voc., hyle,* cuyos resultados recoge P. Chantraine, *o.c.* IV/I, ps. 1154 y 1155. Obviamente, el sustantivo sánscrito *prasûna*, da origen a derivados como *prasûna-varsha* (lluvia de flores) y tiene detrás al verbo *pra-sû* (engendrar), con términos de la misma familia como *prasûti* (procreación). Ver N. Schoupak *et alii, dictionnaire*, p. 489.

4 Cfr. el desarrollo que hemos seguido en términos generales de A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière*, ps. 370 a 373 y LSJ, *ad voc. hyle*, ps. 1147 y 1148.

Se ha ofrecido la anterior explicación con la sola intención de hacer presente que cuando se utiliza cotidianamente la palabra "materia", aunque se eche mano a diversos recursos de las teorías físicas contemporáneas para afinar su noción, nunca se va más allá de cierto ámbito de significación prejuicioso, que enfoca nuestro objeto de examen como cierto quid *equivalente a una sustancia extensa, impenetrable y dinámica, que subyace a todos los seres físicos. Sin embargo, en este caso no se refleja más que un preconcepto profundamente arraigado, que es corporalista e intrínseco al término latino* materia, *de procedencia estoica y constreñidor del generoso sentido del término en su diacronía semántica helénica, anterior y posterior a Aristóteles. La acepción estoica del vocablo transmitida por Cicerón, Séneca y Plinio ha echado raíces profundas en nuestra cultura occidental y a ella la acompaña un modo de hermenéutica más proclive a las inclinaciones pragmáticas de la ciencia física, a la que el estoicismo le ha prestado tan inapreciables servicios*[5], *que a las altas intuiciones filosóficas, aunque es cierto que no siempre la especulación filosófica, en lo tocante a nuestro tema, ha sido fiel a su vocación de universalidad y que en muchas oportunidades se ha detenido en los niveles más próximos a los puros hechos empíricos, como lo atestigua la misma historia de la filosofía*[6].

Creemos que las breves aclaraciones realizadas son suficientes para que el lector no se confunda ante el desarrollo de nuestro tema de exposición.

5 Cfr. S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, ps. 132 y ss.

6 Cfr. brevemente la síntesis del *Vocabulaire* de A. Lalande, ps. 595 y ss., orienta debidamente, Juan E. Bolzán, *Continuidad de la materia*, Bs. As., 1973.

PARTE PRIMERA

Capítulo I

EL CONCEPTO DE MATERIA SEGÚN PLOTINO

Al comenzar Plotino sus lecciones del año escolar 260/261, conocidas modernamente bajo el título de *Sobre la materia*, nos dice algo tan sugestivo y problemático como lo que sigue:

> "Se dice que lo que se llama materia es algo como un 'sustrato' y un receptáculo de las formas, explicación de ella que es común a cuantos han comprendido su naturaleza, y hasta aquí no hay disconformidad; pero aparece el desacuerdo en el instante en que se quiere saber qué es esta naturaleza que subyace, cómo es receptiva y de qué (lo es). Quienes sostienen que los seres son solamente cuerpos y que la sustancia está en ellos, afirman que la materia es única, que ella subyace a los elementos y que ella misma es la sustancia, y que todas las demás cosas son, por decir, estados suyos y que los elementos igualmente son ella en cierto estado. Incluso tienen la audacia de llevarla hasta los dioses y para remate de hacer también a su mismo Dios esta materia en un cierto estado. Le dan también cuerpo a la materia, aunque dicen que este cuerpo es sin cualidad ni medida. Otros, por su parte, dicen que es incorpórea y algunos de ellos que no es única, sino que también sostienen que ésta sobre la que hablan los anteriores, subyace a los cuerpos, pero que hay otra anterior en los seres espirituales que subyace a las formas espirituales y a las sustancias incorpóreas"[1].

[1] Cfr. *Enn.* II, 4, 1.

Según lo expresado, el filósofo neoplatónico orienta en primer lugar a sus alumnos sobre cuál será la noción básica de materia que deberán analizar para aclarar su verdadero significado, la materia como "sustrato y receptáculo" y, seguidamente, se coloca dentro de la tradición filosófica griega para anticipar de antemano que está en discrepancia con el concepto corporalista de la materia propio de los estoicos y que deberá, además, examinar aquellas posturas doctrinales, más afines a su manera de pensar, que consideran: *a*) que la materia es incorpórea y *b*), no sólo que es incorpórea, sino que como sustrato está presente tanto en el mundo sensible, como también en el espiritual, vale decir, en el Espíritu propiamente dicho, pero también en el Alma.

Como se echa de ver, sin más preámbulos, todo un programa de estudio y al que nosotros nos ajustaremos, sólo que teniendo en cuenta para su desarrollo no sólo este curso escueto de Plotino, sino asimismo sus lecciones anteriores y posteriores sobre el mismo tema y el examen simultáneo del contexto filosófico e histórico-cultural en el que emergen sus particulares puntos de vista. Tal ha de ser el contenido de la primera subdivisión de esta obra.

I. REFERENCIAS A LA MATERIA SENSIBLE EN LOS TRATADOS ANTERIORES A ENÉADA II, 4 (12).

Si bien Plotino ha dedicado íntegramente su curso de los años 260/261 a investigar el tópico de la materia, como después veremos detenidamente, ello no le ha impedido que durante los seis cursos anteriores de su enseñanza filosófica en Roma dejada por escrito, no se haya referido en forma sucinta a este concepto e incluso sobreentendiendo una doctrina sobre su significado correcto, que sólo posteriormente expondrá explícitamente. Veamos, primeramente, cómo aparecen en estos años anteriores a los 260/261, sus diversas alusiones a la materia en los seres sensibles.

En el tratado número 1, dentro del orden cronológico de la producción escrita de Plotino, el famoso texto *Sobre lo bello* (*Enn.* I,6), la materia viene referida como un sinónimo del material informe, que espera recibir una idea y un principio formador (*logos*) y, orientándonos hacia el interés estético central en el tratado, se dice de ella que, porque es informe es fea, puesto que la fealdad propiamente dicha (*aisjrón*) es la total ausencia de logos e idea.

Dice de este modo Plotino: "Por otra parte algo también es feo si no ha sido dominado por la forma y el principio formador, puesto que su materia no ha soportado plenamente ser formada según la idea" [2]. Se sostiene, asimismo, que la masa material externa es la que divide, en la casa física, la noción o ideal de casa que es propia del arquitecto [3]. No puede menos el filósofo neoplatónico que concluir su corta disertación introductoria sobre los seres bellos en este escrito con esta breve recapitulación doctrinal, que encierra uno de los puntos más agudos de su particular cosmovisión ontológica y en la que la materia ya aparece como fondo y posibilidad de toda imagen: "Y es bastante sobre las bellezas sensibles, las que son imágenes y sombras que, por decir, *habiendo salido corriendo* han llegado a la materia y la han adornado y al mostrarse nos elevan" [4].

Pero al tratar seguidamente nuestro filósofo de analizar otro modo de expresión de la belleza más alto que el anterior, el que se revela en determinadas actividades humanas de origen psíquico e interno: el buen carácter, las costumbres morigeradas, en fin, la existencia virtuosa que habla de la belleza del alma, se ve obligado a contraponer, frente a las cualidades bellas de esta alma, la carencia de belleza del alma fea y así registra un hermoso, pero comprometido y discutible discurso, que está en estrecha relación con nuestro asunto: "Supongamos, entonces", dice el Maestro, "un alma fea, disoluta e injusta, llena de copiosísimos deseos y de la más considerable turbación, por su cobardía sumida en temores, por su mezquindad, en envidia, al pensar cuanto discurre igualmente es mortal y vil, falsa por completo, amante de los placeres sensibles, no de los puros, y viviendo una existencia que sería de sensación corporal al punto de encontrar placer en su fealdad. ¿No diríamos

[2] Cfr. *Enn.* I, 6, 2, 16 a 18. Es semejante la idea que se repite poco después: "la belleza simple del color por la forma igualmente domina a la oscuridad material por la presencia de la luz, que es incorpórea, principio formador e idea" (I, 6, 3, 17 a 19). La identificación fealdad, mal, materia, corre a lo largo de la enseñanza plotiniana, pero sobre todo en I, 8 (51). Ver ps. 59-60.

[3] Cfr. *Enn.* I, 6, 3, 7 a 9.

[4] Cfr. 6, 3 *in fine*. El subrayado es nuestro y el verbo utilizado *ektrejo*. Es sugestivo recordar la espontánea exclamación de un texto contemporáneo C. H., I, 16: "¡No te desvíes (del asunto)! (*me ektreje*)". La acepción ya la recoge el LSJ. El espíritu platónico del pasaje puede verse en *Fedro* 249 c-d.

que esta fealdad le ha venido como una 'belleza' exterior, que la mancha y la torna impura y 'mezclada con mucho mal', no poseyendo ya ni su vida ni su sensación pura, sino viviendo por la mezcla del mal una existencia confusa y combinada con mucho de muerte, no viendo ya lo que un alma debe ver, ni ya pudiendo permanecer en sí, por ser atraída sin cesar hacia afuera, hacia abajo y hacia la oscuridad? Siendo impura, juzgo, y llevada por doquier por las atracciones de los objetos sensibles, con mucho de corporal mezclado con ella, conviviendo con mucho de material y recibiendo en sí una forma diferente, se ha transformado por causa de una mezcla que la hace peor; igual que si alguien, arrojado en el cieno o barro, no mostrara más la belleza que tenía, sino que lo que se ve es el cieno y barro adheridos; la fealdad que se le ha agregado le ha venido de algo extraño y si quiere ser bello nuevamente, deberá lavarse y limpiarse, para ser como era. Por lo tanto, diciendo que el alma es fea por la mezcla, combinación e inclinación hacia el cuerpo y materia hablaríamos correctamente. Ésta es la fealdad para el alma, la de no ser pura y no mezclada, como para el oro, estar lleno de tierra, pero si alguno se la quita, permanece oro y es bello, una vez aislado de lo demás y solo consigo mismo. Del mismo modo también el alma, aislada de los deseos que tiene por causa del cuerpo (con el que posee una familiaridad excesiva), despojada de las otras sensaciones y purificada de lo que tiene mientras está incorporada, al permanecer sola depone toda la fealdad que le viene de una naturaleza diferente"[5].

En este ejemplo que acabamos de citar, el alma es fea porque se inclina a la fealdad[6] y ésta, como ya se había dicho antes, se identifica con la materia, que ahora aparece más en relación con lo corpóreo que con lo anímico. O sea, que, por lo que vamos diciendo, la referencia es siempre a la materia sensible, que es constitutiva de los cuerpos y su parte oscura y negativa. Pero junto con lo descripto se deslizan párrafos mucho más arriesgados y que podrían inducir a una interpretación crudamente dualista en lo

5 Cfr. *Enn.* I, 6, 5, 25 a 58. Contrástese asimismo I, 6, 6, 21 y 22, en donde también se identifica la fealdad con el mal y el no ser.

6 Tema también explicado en *Enn.* I, 6, 9 con el símil de la estatua. El ejemplo del oro se repetirá en IV, 7 (2), 10 *in fine* y en V, 8 (31), 3. El pasaje sobre Glauco de I, 1 (53), 12 tiene el mismo significado. En su relación con los gnósticos véase ya nuestro *Plotino y la Gnosis*, cap. V, n. 10.

concerniente al concepto de materia, propio de nuestro autor. Porque se dice que esa fealdad le sobreviene al alma de algo extraño, de una naturaleza diferente, e incluso se subraya ese presumible dualismo, con el doble símil aplicado al alma (fea y desconocida una vez sumergida en la materia), del hombre cuya identidad se ha esfumado al haber sido hundido en el lodazal o del pedazo de oro cuya índole preciosa ha sido escamoteada a la vista por la tierra que se le ha pegado. En efecto, las naturalezas del hombre y del oro, nada tienen que ver con el barro ni con la tierra que los unta, por ese motivo forman con ellos una simple mezcla física, que oculta, pero que no destruye al soporte, de manera que una vez limpios, hombre y oro, de barro y tierra, respectivamente, emerge visible y sin daño su auténtica sustancia [7].

Es comprensible que este lenguaje un poco crudo de Plotino y común con otras corrientes espiritualistas de la época, haya podido desorientar a algunos intépretes del gran Neoplatónico y habérsele así atribuído una inclinación dualista, aunque no fuese más que transitoria, y un modo de concebir la materia como un principio autónomo, que jamás estuvo en la mente de nuestro pensador, si somos plenamente rigurosos con él. Efectivamente, ya en este mismo tratado, por inseguro que pueda ser su emplazamiento en el tiempo, se ha referido previamente su autor al pasar a una interpretación de los seres sensibles como "imágenes y sombras", que, como se tratará de demostrar más adelante, reiterada innumerables veces, constituye la clave de bóveda de su ontología profundamente unitaria y que es, la que en germen, ya aquí presente, lo exonera de toda acusación de dualismo basada en la independencia del componente material de la realidad [8].

Los capítulos que siguen del tratado *Sobre lo bello* se internan de inmediato en el camino del ascenso místico y es razonable que no vuelvan a hablar sobre la materia sensible.

Lo interesante es comprobar cómo en los años sucesivos Plotino va revelando en el transcurso de sus clases sobre otros motivos, diversos aspectos analíticos de su doctrina sobre el tema que nos

7 Texto ratificado con su propio hincapié soteriológico por I, 6, 8, 6-16. El tema del *bórboros* y sus proyecciones posteriores ha sido estudiado por Aubineau, *Rech. Sc. Relig.*, 1959, ps. 186 a 214.

8 Cfr. particularmente H. Ch. Puech en *Les Sources de Plotin*, ps. 184 y 185 y su repetición en *En quête de la Gnose*, vol. I, ps. 103 y ss. Ver ya Rist, en *Phronesis* (6), 1961, p. 154.

interesa. Y en este punto es interesante detenerse y comprobar cómo en la *Enéada* IV,7 (2), correspondiente al curso 253/254 y en la *Enéada* V,9 (5) del 256/257, nuestro asunto se enlaza al interés de Plotino, dejando a un lado Enéadas III,1 (3) y IV,2 (4), cuyo contenido se preocupa más por otros particulares del alma individual y universal.

Ya en los inicios mismos del tratado *Sobre la inmortalidad del alma* y siguiendo tras los pasos de la exégesis de Alejandro de Afrodisia al concepto de composición corporal aristotélico, se presentan los principios alma/cuerpo en tanto que correspondientes al par forma/materia, como los elementos componentes constitutivos de los compuestos[9]. Una idea similar, pero en relación con las cosas bellas, se repite en *Enn.* V,9, 2, 12-14: "la belleza corporal es adquirida para ellos, puesto que estas bellezas corporales son como formas en materia". Poco después, al internarse directamente nuestro autor en el análisis del alma, se insiste en que es un principio formador de ella proveniente, el que viniendo a la materia produce un cuerpo y se van aclarando diversos puntos[10]: *a*) que la materia de los cuerpos es sin cualidad (*ápoion*) y por eso carece de vida; *b*) que la materia es informe: "puesto que no es la materia la que se informa a sí misma"[11]; la naturaleza propia del cuerpo participa del carácter de la fluencia y es sólo el alma la que, al informarles, los detiene temporariamente en su correr. Si lo que informa a los cuerpos fuese otro cuerpo, pero no el alma, puesto que todos ellos tienen *una sola materia*, ni siquiera nacerían, sino que "todo permanecería firme en materia". Aunque acaso, es incluso mucho más caviloso Plotino, ni siquiera tendría razón para existir la materia. Tres ideas importantes ha desarrollado, por consiguiente aquí nuestro filósofo: *a*) la fluencia corporal tiene más relación con la materia que con el alma; *b*) es posible concebir una realidad material que es diferente de los cuerpos; *c*) no obstante lo manifestado, la materia sin la existencia de las realidades superiores a ella, no tendría mayores motivos para existir[12].

A partir del capítulo 4º de este mismo escrito eneádico y comenzando por recordar el concepto estoico del pneuma/alma, Plo-

9 Cfr. *Enn.* IV, 7 (2), 1, 15 y ss.

10 Cfr. IV, 7, 2 *in fine.*

11 Cfr. IV, 7, 3, 14 y 15.

12 Véase todo el extenso párrafo de IV, 7, 3, 6 a 28.

tino se va ocupando de refutar la doctrina filosófica del Pórtico y de este modo también alcanza a mencionar su concepción de la materia: ésta es concebida por los representantes de la Stoa como un cuerpo con cantidad, pero sin cualidad [13].

Ahora bien, si pasamos directamente a la *Enéada* V según el orden cronológico, descubrimos no sólo algunas coincidencias como las ya señaladas, sino también algunas novedades conceptuales, puesto que al ascender el Neoplatónico en sus indagaciones desde el mundo sensible al Alma y desde aquí al Espíritu e incluso al Bien [14], enseña varias cosas:

1º que si el Alma es un compuesto, también incluirá forma y materia;

2º que lo que el cuerpo recibe es ya imagen e imitación, puesto que lo recibe del Espíritu a través de su reflejo en el Alma. Es decir que sin explicarse de qué manera, se habla de una materia psíquica [15]. Más, se sostiene no mucho más tarde que el alma actúa como materia respecto del Espíritu, cuyas formas recibe [16].

Desde el capítulo 5º, sin embargo, tornan las referencias a la materia sensible, puesto que se habla de los seres espirituales como entidades sin materia y de ésta como un sustrato [17]. Además, como ya se viera en *Enn.* I,6, el mal tiene que ver con la materia sensible [18] y como también se afirmara allí, el alma es receptora de ciertas cosas desagradables que no le vienen precisamente del Espíritu, sino de la materia [19].

Pero en el tratado IV,8 (6) del curso siguiente, en donde Plotino realiza un notable esfuerzo intelectual para poner orden en los Diálogos platónicos en lo que se refiere a un aparente dualismo u oposición tajante entre el mundo espiritual y el sensible, procu-

13 Recuérdese el texto ya expuesto en *Enn.* II, 4, 1. La refutación más amplia de Plotino a esta concepción estoica la encontramos muchos años después en *Enn.* VI, 1, 25 y ss. Ver aquí ps. 51-52.

14 La introducción del tema ya está en V, 9, 2 *in fine,* cuando Plotino habla por primera vez de las tres hipóstasis.

15 Cfr. *Enn.* V, 9, 3, 18 a 20 y líneas finales.

16 Cfr. V, 9, 4, 10 a 14.

17 Cfr. V, 9, 5, 30 y 31 citando a Aristóteles, *De Anima,* 430a y *Enn.* V, 9, 5, 37.

18 Cfr. V, 9, 10 *in fine.*

19 Cfr. V, 9, 14, 7 a 11.

rando explicar la ausencia de oposiciones a través de las parejas de nociones alma universal/cuerpo del mundo y alma particular/ cuerpo del hombre (según organizaba el maestro estas lecciones teniendo en vistas el mito de los gnósticos valentinianos aquí aludidos[20]), inserta entre sus tonos polémicos este magnífico párrafo, que nos parece fundamental para interpretar un aspecto de su doctrina de la materia, ya que al sólo mencionar la condición eterna o producida de la materia, se aprovecha la alusión para rechazar toda posibilidad de dualismo por irreductibilidad de ella. Éste es el texto:

"Por consiguiente si es verdad que no debe existir únicamente una Unidad (porque todo se mantendría oculto en Ella carente de forma, ni existiría ninguno de los seres, de quedar firme en sí misma, ni existiría la multiplicidad de los seres nacidos del Uno, no habiendo alcanzado en la procesión, cuanto le ha tocado en suerte tener el rango de Alma), del mismo modo tampoco debían existir exclusivamente almas sin que se manifestare lo generado gracias a ellas, si cada ser tiene la propiedad de producir desde sí y de desarrollarse, como un germen que va desde un principio indivisible hasta lo sensible como su límite, permaneciendo el término anterior siempre en su propia sede, pero posterior, por decir, el engendrado a partir de una potencia indecible (cuanta haya en aquello), la que no debía permanecer quieta y, por decir, circunscripta por envidia, sino siempre avanzar, hasta que todas las cosas hayan alcanzado hasta el final el límite de lo posible por causa de una potencia inmensa que envía desde sí a todas las cosas y que no puede dejar nada de lo que se ve en torno sin su participación. Porque no hay obstáculo que impida a cualquier ser estar excluído de la naturaleza buena, en la medida en que cada uno tiene capacidad para participar. Por consiguiente, si la materia existe siempre, no es posible al menos que en tanto que existe no participe en aquella potencia que da a todos el bien en la medida en que es posible a cada uno; pero si el nacimiento de ella ha sido una consecuencia necesaria de causas anteriores, tampoco en este caso debe estar separada, como si lo que le da por gracia el ser quedase detenido por impotencia antes de llegar a ella. Por con-

[20] Cfr. nuestra *Gnosis* 2, ps. 218 a 220. E. R. Dodds advierte todavía mucha indecisión en Plotino, cfr. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, ps. 25 y ss. Ver, sin embargo, algunas de las ideas de J. Guitton, en *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, ps. 82 y ss.

siguiente, lo más bello de lo sensible es manifestación de los mejores de lo espiritual y de su potencia y bondad y todo se mantiene junto por siempre, lo que existe espiritual y sensiblemente; unos existiendo por sí mismos, los otros tomando la existencia por siempre por participación en éstos, imitando en la medida de lo posible la naturaleza espiritual''[21]. O sea, que en este momento se nos ofrece no sólo la doctrina bien plotiniana de la índole de por sí difusiva de toda naturaleza perfecta, la que origina por su potencia en sí misma o en su plano completa, una realidad inferior que es su irradiación o imagen, invitándonos a pensar que el productor no sufre cambio con su producción y dándonos de un golpe la representación del dinamismo o ley interna propia del *próodos* o procesión de los seres, sino que al mismo tiempo haciéndose eco el texto de dos posiciones históricas sobre la materia (*eite*... *eite*), sobre ninguna de las que por el momento toma partido el Neoplatónico, nos confirma que bien la materia haya existido siempre o bien haya venido a la existencia como un producto de seres superiores, de ninguna de las dos formas propuestas es ella de por sí reacia a la recepción del Bien o de la potencia del informante[22].

A continuación de esta referencia alusiva a la materia y sin todavía atacar a fondo la cuestión de su origen, prosigue Plotino explicando en este mismo curso, aunque todavía sucintamente, algunos aspectos doctrinales en relación con lo Uno o Primero y el Espíritu que de Ello deriva[23] y se patentiza aquí la primera indicación sobre la posibilidad de una concepción explícita sobre la

21 Cfr. *Enn.* IV, 8, 6.

22 No es ésta la sola oportunidad en que Plotino presenta el tema del aislamiento del Primero en relación con la materia. Ver más adelante ps. 18 y 56 y en estrecha relación con el fragmento de Espeusipo descubierto por Klibansky, el examen de las ps. 96 y ss. Las dos posturas sobre el origen de la materia aquí señaladas, en el campo estrictamente platónico son recogidas polémicamente por Numenio, *apud* Calcidio, *In Tim.*, 295, 5 a 24. Plotino enfoca el problema sucesivamente y teniendo en vista diversos destinatarios, como se irá viendo. Sobre la generalidad que el tema alcanzaba en el límite del siglo III, puede verse Calcidio, *In Tim.*, caps. 275 a 301 y el comentario de J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*, ps. 51 a 128. Rist, al no sospechar un objetivo polémico, especula en demasía sobre este texto, cfr. *Plotinus*, ps. 118 y 119.

23 Se trata del breve escrito titulado por Porfirio ''De lo que viene detrás del Primero'' (*Enn.* IV, 4 (7)), que alude fácilmente a la problemática hipostática tratada en IV, 8 (6), 6.

materia espiritual cuando se manifiesta que las ideas y los números constituyen el Espíritu y poco antes se transcribe la expresión, ya registrada por Aristóteles de que "las ideas y los números derivan de la díada indefinida y del Uno". Más adelante analizamos el tópico [24].

En la Enéada siguiente que aborda el problema de la unidad del alma (como universal) y de sus manifestaciones en la naturaleza y los seres vivientes individuales y que revela un estrecho parentesco con el tratado que inició este curso, apenas se dice incidentalmente que la materia sensible es fuente de división [25].

Entramos ahora en el más místico de los tratados del discípulo de Amonio, en *Enéada* VI,9. En él se harán referencias varias al Espíritu que en su momento habremos de examinar, se repetirá de paso, como doctrina que cae de suyo, que la materia carece de cualidades [26] y aparecerá repetido en dos capítulos diversos el concepto de alteridad, al parecer en relación con el problema de la materia. Hasta ahora él no había hecho aparición [27].

En el curso lectivo siguiente, el de los años 259/260, Plotino se ocupará particularmente de aclarar más extensamente de lo hecho hasta el momento, parte de las dificultades que derivan de la presentación de la teoría de las tres hipóstasis y de la afirmación de la totalidad de la realidad como un proceso gradual y jerarquizado. Debe detenerse, una vez más, en la explicación de la relación, teniendo en cuenta el anterior contexto ontológico, que existe entre el alma universal y sus manifestaciones racional, sensitiva y generativa. Insertos en estos desarrollos y especialmente en *Enéada* V,1 (10), hay estos llamados que nos pueden ayudar para perfilar el tema que estudiamos:

En el capítulo 2º, mientras se explica cómo el alma del universo confiere vida al cosmos sensible y teniendo presente el tratamiento platónico del *Timeo* sobre el Alma y el mundo en relación con el nacimiento de la primera, se habla en estrecho lazo conceptual con *Timeo* 30a de la "materia oscura" o no ser, instruyéndose simplemente de que la vida le viene del alma a semejante sustancia sin forma —menos incluso que un cuerpo inerte y que la mezcla

24 Cfr. V, 4, 2, 7 a 9. Aristóteles, *Met.*, 1081 a 13 a 15. Ver más adelante ps. 13 y 14.

25 Véase *Enn.* IV 9 (8), 5, 11.

26 Cfr. VI, 9 (9), 7, 12.

27 Cfr. VI, 9, 6, 42 y 8, 31 a 35 y ver las ps. 16 y 17.

de los elementos—[28]. Se repite de nuevo a los oyentes que el alma es la materia del Espíritu, aunque agregándose que funciona como su receptáculo (*dejomenon*)[29]. Finalmente, se reitera algo que ya conocíamos, que las ideas no participan de la materia sensible[30]. Tal es, según nos parece, cuanto Plotino ha alcanzado a decir sobre la materia en nuestro mundo, antes de dedicarle las varias lecciones específicas que le consagrará en su próximo curso romano. En síntesis, nos ha proporcionado las siguientes ideas: La materia es en sentido relativo material informe, pero por su significado propio una realidad informe que es diferente de los cuerpos, incluso muertos, y de los elementos; realidad, asimismo, sin cualidad ni vida, fuente de división y de la fluencia corpórea, fundamento de las imágenes sensibles y por medio del cuerpo y como algo extraño al alma, una potencia que la envilece y afea, o sea, principio de mal y de fealdad; componente inferior de todo compuesto sensible, pero sustrato y receptáculo que no es en su más profunda intimidad refractaria a las formas superiores. Las ideas son totalmente ajenas a la materia sensible y sobre su origen en el tiempo, producción atemporal o eternidad de existencia nada se dice, aunque se tiene conciencia de la cuestión. Finalmente, hay también en estos tratados primitivos alusiones a la materia en el alma, en tanto que es un compuesto, aunque poco se aclara sobre tal noción.

Veamos, sin embargo, antes de iniciar el estudio del próximo curso qué haya podido decir nuestro autor de la materia bajo su forma espiritual estricta en el trascurso de estos años precedentes.

II. Indicios de la materia espiritual en los escritos anteriores a Enéada II,4 (12).

En una oportunidad, al menos, hace Plotino una mención explícita a la materia espiritual en sus clases anteriores al curso de los años 260/261, ello es precisamente en *Enéada* V,1 (10) 9, *in fine*, cuando al trazar una historia resumida de la tradición sobre las tres hipostasis en la filosofía griega que se desarrolló antes que él, llega a decir sobre Aristóteles que aunque se equivocó al conferirle el pensamiento a lo Primero, sin embargo, al admitir tantos seres

28 Cfr. V, 1, 2, 25 y ss.
29 Cfr. V, 1, 3 *in fine*.
30 Cfr. V, 1, 7, 32.

o motores inteligibles como esferas celestes, estaba colocando a aquéllos en el mismo nivel de realidad que los seres espirituales de su propia doctrina. Pero, agrega consecuentemente Plotino, si pensáramos al no proceder de lo Uno estos principios, que los gobierna el azar, cómo podría contrarrestar el discípulo infiel de Platón las dificultades que se encierran en estas preguntas: "¿Por qué también estarán juntos y además pensarán de acuerdo para esta obra única que es la armonía de todo el cielo? ¿Cómo existe igualdad numérica entre los seres espirituales y motores y los sensibles celestes? ¿Cómo igualmente existe una multiplicidad de este modo que es incorpórea sin distinguirla una materia?". Estas interpelaciones dirigidas por Plotino al Estagirita no eliminan la posibilidad de los motores espirituales de las esferas, sino que lo que las preguntas dicen es que de sostenerse tal posición, los dichos motores deben identificarse con los seres que realmente existen, vale decir, las entidades del Espíritu, según la doctrina plotiniana, de este modo será posible darse cuenta por qué coexisten y piensan concordantemente, originando el movimiento armónico de las esferas, por qué coinciden en número con ellas, a las que mueven, y, finalmente, por qué esta multiplicidad espiritual es posible, por más que allí no haya una materia corporal, pero sí otra, de otro tipo, la que es su principio de distinción. En este momento, por lo tanto, Plotino tiene claramente presente la exigencia de la materia en el Espíritu, a la que en el próximo año escolar dedicará varios capítulos de su actividad docente, por eso hasta utiliza el término *hyle* para ella [31]. En otras oportunidades, sin embargo, ya de explicación más laboriosa, utilizará idéntica noción, pero con una terminología menos familiar. Recorramos, en cuanto esté a nuestro alcance, las diversas etapas de ese itinerario.

Tempranamente ya, en el curso de los años 256/257, encontramos una semejante concepción sobre la materia sobreentendida, cuando el autor neoplatónico refiriéndose al Espíritu y a las ideas en él, nos habla de la unidad y multiplicidad de las ideas, no como si estuvieran en un lugar (*topos*), sino porque constituyen una unidad distinta en la que cada idea sin estar separada de las demás no se confunde con ninguna, sino que mantiene su individualidad [32]. Esta multiplicidad ideal queda confirmada en forma tajante poco

[31] Ph. Merlan opinaba rotundamente lo contrario, véase *from Platonism to Neoplatonism*, 133 y ss.

[32] Cfr. *Enn.* V, 9 (5), 6.

después cuando se dice: "Por lo tanto si la intuición espiritual (*nóesis*) es de lo interior, este contenido interior es la forma e idea mencionada. ¿Qué es la forma? Espíritu y sustancia espiritualizable y cada idea no es diferente del Espíritu, sino que cada una es Espíritu. Sí, el Espíritu total es todas las ideas y cada idea un espíritu particular"[33].

Pero esta concepción de la unidad y multiplicidad del Espíritu es compleja, exige múltiples explicaciones y desarrollos que incluso hay que aplazar para más adelante. Con semejante planteo en el aire despide Plotino este curso[34].

En *Enéada* V,4 (7),1, se repetirá que el Espíritu como generado por lo Primero, que es simple, será unidad múltiple[35], pero en el capítulo 2º de este mismo tratado ya se intentará dar una respuesta más amplia a este problema de la multiplicidad espiritual. ¿Por qué no es el Espíritu, se interrogará Plotino, lo Simple y primer generador? No es así, se responde, porque el Espíritu en acto es intuición o pensamiento (*nóesis*), y esta intuición que ve lo intuible, hacia lo que se vuelve y que es lo que la perfecciona y concluye, es igual que la visión humana algo indefinido, que necesita, precisamente, de su objeto de intuición para definirse. Dicho en otros términos, si el Espíritu en cuanto tal es visión en acto no es algo simple, sino compuesto, porque como toda visión actual incluye, como facultad de ver, una posibilidad indefinida de visiones de objetos y los objetos que actualizan esa facultad de ver, en tales o cuales actos de visión. Sin duda que el Espíritu al definirse como intuición es visión permanente, pero justamente porque es intuición de Aquello que nunca se aparta de su vista, porque no es fugitivo y efímero como los objetos de la visión sensible. Lo dicho, sin embargo, en tanto que lo define como visión y por más que sea visión perfecta, no lo exime de dualidad. Éste es el motivo, continúa expresándose Plotino mediante la paráfrasis de una breve fórmula de los primeros platónicos, por el que se dice que " 'las ideas y los números provienen de la díada inde-

33 Cfr. V, 9, 8 *in initio*. Además, en el Espíritu todo es sustancia, cfr. V, 9, 10.

34 Cfr. V, 9, 14 *in initio*.

35 Cfr. V, 4, 1, 20 y 21. El tema se sigue reiterando en VI, 9 (9), 2 *in initio*. Calificando igualmente esta multiplicidad espiritual se dice en *Enn.* 21 a 24; 3, 45; 5, 16 "unidad indivisa y distinta" es el Espíritu y 9, V 1 (10), 7, 23 y ss., que las sustancias reales son tales por tener cada una un límite y como una forma.

finida y del Uno', puesto que esto es el Espíritu''. O sea, que el Espíritu no es algo simple, sino compuesto y en su composición cognoscitiva entran, por una parte, el objeto permanente de intuición, lo Uno, y por otra, la posibilidad de intuir o dualidad en potencia o aún no delimitada por la proyección de lo Uno y siempre activa en él, puesto que conoce sin interrupcin[36].

El texto que seguidamente ofreceremos, sólo dos años posterior al interpretado, aborda el mismo tema, pero con superiores puntualizaciones. Nos dice él: ''¿Quién, entonces, ha engendrado a este dios múltiple? El Ser simple y anterior a esta multiplicidad, la Causa de su existencia y de su existencia múltiple y el que produce el número. Ciertamente el número no es primero. Y porque la Unidad es anterior a la díada y la díada en cambio es segunda y nacida de la Unidad, ésta la define, pero ella en sí misma es indefinida: cuando se ha definido ya es número; número como sustancia (por otra parte también el alma es número)... Por lo tanto, lo que se denomina en el mundo espiritual número y la díada son principios informadores y Espíritu; existe, sin embargo, la díada indefinida, en tanto que se la toma, por decir, por el sustrato, y el número, que proviene de ella y del Uno, es cada cual una idea, como habiendo sido formado por las ideas engendradas en él (= sustrato espiritual): por un lado el Espíritu se forma de lo Uno, por otro, desde sí, igual que la visión en acto, porque la intuición es una visión que ve, ambos siendo uno''[37]. Se nos antoja que el pasaje traducido es suficientemente elocuente por sí mismo. Según él los números ideales y el Espíritu mismo están formados por un determinante que es lo Uno y por un sustrato indefinido o díada que determinado no es díada como sustrato, sino número. De esta manera Plotino ha distinguido la serie de los números ideales, de los principios componentes del Espíritu, la Unidad y la dualidad indefinida que, repetimos, se dice expresamente que es sustrato. Más claro, hasta el momento, no podía expedirse el autor que tratamos[38].

[36] Cfr. V, 4, 2, 2 y ss. Véase ya Aristóteles, *Met.*, 1081 a 13 a 15 y nuestros desarrollos del capítulo II. En apoyo de lo expresado vendrán varios otros pasajes. Puede verse el examen de J. Igal a *Enn.* V, 1 (10) 7, 4 y ss., en *Emerita*, 39, 1971, ps .130 a 157.

[37] Cfr. *Enn.* V, 1 (10), 5, 3 a 19.

[38] Hemos interpretado el *en autó* de las ls. 16 y 17 como refiriéndose directamente a *hypokéimenon*.

Pero si hasta este momento, como terminamos de ver, Plotino ha llegado a identificar con la díada indefinida el sustrato espiritual indeterminado o lógicamente anterior a su determinación, hay otros pasajes en que el maestro prosigue aclarando su pensamiento sobre este tema, bajo otras perspectivas. Ha mostrado Plotino en los anteriores textos el surgimiento del Espíritu analíticamente desde abajo, podríamos decir, poniendo a la luz el elemento negativo (el sustrato indefinido) y el positivo (lo Uno) que dan cuenta de su natural composición. Pero simultáneamente ha ido enseñando el Neoplatónico en sus cursos la misma teoría desde otro costado. Dice de esta manera nuestro autor en *Enéada* VI,9,5, aclaratoriamente: "Porque el Espíritu no se dispersa, sino que se mantiene unido realmente en sí, no habiéndose separado por existir inmediatamente después de lo Uno, pero habiendo tenido la audacia de alejarse de algún modo de la Unidad" [39].

¡El Espíritu ha tenido la audacia de alejarse de lo Uno! Está inmediatamente junto a Él, pero si se ha alejado es porque no es Él, porque ha querido ser otra cosa. Y en el próximo año, en dos oportunidades, torna Plotino a utilizar el mismo concepto. Primero, en relación con las almas, cuando dice al iniciar *Enéada* V,1 (10),1, sintetizando en un breve cuadro una gran suma de dificultades exegéticas: "¿Cuál, pues, es la causa que ha permitido que las almas hayan olvidado a Dios su padre y que siendo partes de allí y totalmente de Él, se hayan ignorado a sí y a Él? Origen del mal para ellas es la audacia, el nacimiento, la alteridad primera y el deseo de ser ellas mismas". Y en el tratado siguiente, colocando nuevamente el maestro su razonamiento en el seno de la procesión de los seres y en relación con el alma, subraya: "Por lo tanto cuando un alma existe en la planta, en ésta hay una parte diferente, lo más audaz y necio, es decir, se ha extendido hasta tal distancia" [40].

Estos textos señalados sobre el concepto de *tolma*, parecerían señalar la idea como un elemento clave en las Enéadas para explicar el dinamismo del proceso ontológico descendente, es decir, en su aspecto centrífugo o hacia abajo. Por el momento no queremos decir más [41].

39 Cfr. VI, 9 (9), 5, 27 a 29.

40 Cfr. *Enn.* V, 2 (11), 2, 4 a 7.

41 Cfr. más adelante ps. 27 y 45.

Es importante, no obstante, recordar que en el pasaje vertido poco antes correspondiente a las primeras líneas de *Enéada* V,1,1, entre las causas que son origen del mal para las almas aparece la "alteridad primera" (*he prote heterotes*), junto con la "audacia", la generación (*he génesis*) y la voluntad particularizadora (*to boulethenai heauton éinai*).

¿Ha aparecido en otros momentos de estos primeros años de la producción filosófica escrita de Plotino esta idea de "diferencia" o "alteridad"? Indudablemente, en otras oportunidades y con un enfoque que despierta nuestro mayor interés.

En *Enéada* VI,9(9),6, al hacer el maestro la tentativa de describir la inefable naturaleza de lo Uno o Bien, no puede menos de decir, después de esforzarse por sugerir negativamente en sus oyentes su propia condición, que "carece de intuición (*nóesis*), para no tener alteridad"[42]. Pero poco más adelante, en el capítulo 8º, se detiene el autor, afortunadamente, algo más para permitirnos una mejor comprensión del significado o naturaleza de lo que denomina "alteridad", ya que expresa que el ser que piensa se eleva en su actividad gracias a que existe una relación de "semejanza e identidad" (*homoiióteti kai tautóteti*) entre él y el objeto intuido, lo que le permite, cabalmente por esta *syngéneia*, unirse con Él cuando los obstáculos han desaparecido: "Porque los cuerpos ponen obstáculo a los cuerpos para comunicarse, pero los seres incorpóreos no son obstaculizados por los cuerpos; por lo tanto no están distantes entre ellos espacialmente, sino por alteridad y diferencia; por consiguiente cuando la alteridad desaparece, los seres diversos son presentes entre sí. Entonces Aquello que no tiene alteridad siempre está presente y nosotros cuando no tenemos. Tampoco aspira Aquello a nosotros, como si estuviese en torno a nosotros, sino nosotros a Él, como estando en torno a Él"[43].

Con los dos testimonios trascriptos tenemos afirmaciones del filósofo suficientes para orientarnos, porque si ya hemos visto que la "intuición" es algo propio del Espíritu en acto, la debemos eliminar de nuestra representación mental de lo Uno, de lo contrario, le atribuiremos alteridad, o sea, aquello otro que aspira a completarse conociendo. Expresado con otros términos, le asignaremos una naturaleza de condición o función igual a la díada indefinida o el

[42] Cfr. VI, 9, 6, 42.

[43] En relación con el concepto de este más que empobrece, impurifica e impide el ascenso, recuérdese también VI, 9, 4, 22 y 10 *in initio*.

sustrato espiritual, que se define, justamente, mirando a lo Uno. Y parece ser que esta "naturaleza otra", es la que mantiene a los seres que son entre sí "semejantes e idénticos", separados. En el segundo texto ofrecido, la noción adquiere una mayor amplitud, pero queda descartado el ámbito de lo corpóreo [44]. Los seres no corpóreos están separados entre sí o se distinguen, no porque ocupen diferentes lugares en el espacio, sino porque son diferentes entre sí y esta diferencia (*diaforá*) se debe a la alteridad, a la naturaleza otra que hay entre ellos. Cuando ésta desaparece, es posible la presencia única. En lo Uno, como se dijo y se reitera, no hay ninguna naturaleza otra, por eso a nada aspira. En los hombres, sí existe esa alteridad, por eso aspiran a estados más perfectos, y en el Espíritu, y en el hombre en él como idea o ser espiritual, también hay alteridad, por eso se quiere llenar el vacío de conocimiento conociendo. Ahora bien, en este tratado que examinamos, colocados en el plano de los sucesivos despojos para alcanzar la unidad mística, se entiende que para llegar a este logro toda alteridad debe ser eliminada. No ser, por lo tanto, Espíritu, que es conocimiento e incluso conocimiento completo, pero que con ello sobreentiende e incluye el momento cognoscitivo de la incompletitud, sino ser lo Uno mismo, que trasciende y está libre de toda naturaleza otra.

Concluído este análisis creemos que nos es posible remitirnos a otro pasaje eneádico que hemos dejado sin examinar, por parecernos a simple vista más técnico y complejo, ya que agrega un nuevo elemento. Se trata de *Enéada* V, 1 (10), 4, 31-43: "Pero el Espíritu es todos los seres... cada uno de ellos es espíritu y ser y el conjunto el Espíritu total y el Ser total, el espíritu por el intuir haciendo existir al ser, pero el ser por ser intuído dando al espíritu el pensar y el existir. La causa del intuir, sin embargo, que también lo es para el ser, es diferente; por lo tanto ambos al mismo tiempo tienen una causa diferente. Indudablemente existen juntos y no se abandonan, pero esta unidad que es simultáneamente espíritu y ser, lo que intuye y lo que es intuído, es una dualidad, el espíritu en cuanto intuye y el ser en cuanto es intuído. Porque no podría nacer el intuir de no existir la diferencia y la identidad.

[44] Esto nos recordaría lo que Aristóteles dice al final de su síntesis sobre la doctrina de Platón: "y además, la materia que es el sustrato, del que se dice que las ideas están en las cosas sensibles y lo Uno en las ideas... Igualmente atribuyen a estos elementos la causa del bien y del mal, una a cada uno" (*Met.*, 988 a 11 a 15). Ver posteriormente ps. 104-105, n. 28.

Emergen, entonces, los géneros básicos, espíritu, ser, diferencia e identidad. Deben agregarse también movimiento y reposo. Si piensa también es necesario movimiento y para ser el mismo, reposo. Pero para que haya lo que piensa y lo pensado, se necesita alteridad. Caso contrario si quitas la alteridad, nacida una unidad guardará silencio. Igualmente es necesario que las cosas pensadas sean diferentes entre sí y también algo idéntico, puesto que es una unidad en sí mismo y como unidad todas tienen algo de común. La diferencia también es una alteridad. Esta multiplicidad nacida produce número y la cantidad; la cualidad, además, como la característica propia de cada uno de ellos y todo lo demás deriva de éstos en tanto que principios''.

Hemos vuelto, una vez más, al pensamiento rector de Plotino. El conocimiento o intuición implica la dualidad. Lo que intuye y lo intuído. Ahora bien, como en el ejemplo del Espíritu lo que permite este acto es exterior tanto a lo que piensa como a lo representado, resultará que el productor de ambos lo es del ser y del conocimiento del ser. El ser es el objeto representado en el Espíritu, el conocimiento de lo representado, el espíritu. El ser se mantiene idéntico, el espíritu diferente, por eso lo piensa. Yendo más a fondo. El acto cognoscitivo del Espíritu en potencia de conocimiento trajo al ser a la existencia y el conocimiento permanente del ser mantiene el espíritu del Espíritu. Ambos, pues, ser y espíritu, son inseparables. Pero la primacía lógica en el análisis se la lleva el espíritu, porque para constituirse la representación trasparente, en la que ser y pensamiento del ser se identifican en la unidad doble, el Espíritu sintiéndose otro aspiraba, como algo no logrado, a intuir a lo Uno permanente, de ahí que en el examen epinoético, aparezcan las funciones y los grandes géneros del Espíritu por parejas inseparables y coimplicantes: lo que representa (espíritu) y lo representado (ser); lo que origina la representación porque es diferente (diferencia) y lo que permanece siendo conocido como representación (identidad). Por supuesto que el conocer implica movimiento y lo conocido, reposo; pero abarcando a todos estos grandes principios se encuentra la alteridad, aquel elemento último del Espíritu que siendo algo diverso de lo Uno aspira a ser no Espíritu indefinido, sino con su contenido de ser y pensamiento, es decir, representación o imagen de lo Uno. Esta capacidad espiritual no definida, este verdadero sustrato espiritual en el que ser y conocimiento como proyecciones del Bien serán posibles, es la *al-*

teridad propiamente dicha. Por ella surgen los grandes géneros del Espíritu, es decir, que la presuponen, y es ella la que manteniéndose siempre, permite la gran dualidad espiritual: la del ser y el conocimiento del ser. Sobre ella, además, se edifica la multiplicidad de los seres del Espíritu, idénticos y diferentes, ya que es ella la que permite que se genere la diferencia, por serlo esencialmente. Desde esta base se ordenará toda la arquitectura del Espíritu, pero lo que Plotino ha puesto de relieve debidamente en este momento, y dando una interpretación a los textos de Platón que más adelante perseguiremos en su contexto tradicional propio, es que el componente básico en orden a la procesión y que, por ello, permite el desarrollo mismo ordenado de cuanto está por debajo de lo Uno, es esta realidad de la alteridad, aspiración profunda y siempre insatisfecha, que en el Espíritu alcanza cuanto desea y que para nada difiere con la antes mencionada "díada indefinida", que como sustrato del Espíritu forma junto con la Unidad los números ideales.

Nos parece que con estos dos legajos de pruebas, ciertamente no voluminosos, en relación con dos tipos diversos de sustratos receptores de formas, tenemos elementos suficientes para poder internarnos con algunas posibilidades de éxito de interpretación, en el curso que el autor neoplatónico ha dedicado totalmente a estudiar el tema de la materia.

III. Las lecciones sobre la materia: Enéada II, 4 (12).

Como lo hemos ido anticipando Plotino ha reservado un momento especial de su actividad de profesor y maestro de filosofía, para consagrarse con exclusividad al examen y desarrollo del problema de la materia. Los resultados de aquel esfuerzo de indagación y de la correspondiente enseñanza se encuentran registrados en *Enéada* II, 4, que cubre la totalidad de la responsabilidad docente del filósofo neoplatónico durante el curso de los años 260/261, y en ella, Plotino perfila con claridad y sistematiza pedagógicamente cuando tenía en su pensamiento desde hacía varios años, sin apenas introducir modificaciones.

La materia, por consiguiente, es el objeto de estudio del que se ocupa *Enéada* II, 4; nada de extraño, por lo tanto, tiene que el filósofo griego considere unitariamente el tema de su interés, por más que, en realidad, su objeto formal se le revele con una duplici-

dad de funciones. Está de acuerdo también con lo dicho, ya en el comienzo del tratado, el hecho de que Plotino acepte como opinión filosófica general, que la materia puede caracterizarse como "sustrato" y "receptáculo"[45]. Efectivamente, es la materia la que en el mundo espiritual y en el sensible, cumpliendo una idéntica función de fondo y receptáculo de la forma, se manifiesta como una de las caras que permite la generación de los seres, sólo que siendo éste el instante elegido para la dilucidación de la naturaleza de tal elemento de los compuestos y sosteniendo Plotino con cierta rama de la tradición platónica[46], que ella, en tanto que principio de distinción, está presente tanto en el Espritu como en el mundo sensible[47], registrará de antemano ambos términos como algo provisional, como meras denominaciones genéricas que ocultan interpretaciones diversas y que son reflejos de concepciones (la estoica[48] y la aristotélica[49]), que no sólo fallan al caracterizar su naturaleza propia, sino que al mismo tiempo con esta noción, ocultan su funcionamiento propio y hasta la extensión del campo de su presencia. Por todo ello el maestro replanteará el problema con mayor amplitud, teniendo en cuenta la posibilidad de la existencia del principio material en el Espíritu, sobre qué es lo que subyace, sobre cómo recibe en sí lo ajeno y sobre la calidad de los objetos que recibe (ya que hay compuestos pertenecientes a nuestro mundo, pero también al del Espíritu). Por lo tanto, el examen de Plo-

45 Cfr. II, 4, 1, 1.

46 Ver más adelante el Cap. II.

47 Según lo hemos ido mostrando en las páginas anteriores. La expresión *he nou hyle* en *Enn.* V, 1 (10), 3, 23, como hemos visto y contra Bréhier (*Ennéades* V, p. 19, n. 1) no se refiere técnicamente a la materia en el espíritu, sino al Alma como receptáculo.

48 Ver ya *Enn.* IV, 7 (2), 8 1, 12 a 16 y 28 y lo dicho en la anterior nota 13 también en relación con este mismo tratado. Puede verse A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, p. 62 y antes Bouillet II, p. 108, n. 1, y Bréhier, Harder y Armstrong, comentarios *ad locum*.

49 Aunque Aristóteles utiliza la expresión *hyle noeté* (rec. Int.) ella sólo es más amplia que las *aisthetê*, *topikê*, etc. y puede considerarse como equivalente a la extensión (cfr. *Met.*, 1036 a 7 y ss. y 1042 a 25 — 1042 b 5, con los comentarios de Tricot, I, p. 408 y II, ps. 455 a 457, ver también Ross, *Met.* II, ps. 199 y 200). Plotino rechaza especialmente que la materia sea extensión, ver en este mismo tratado cap. 4, 11. Por el contrario, el Estagirita elimina toda posibilidad de la existencia de la materia en las formas. La expresión "algunos de entre ellos" incluida en las líneas 14 a 18, se refiere, por lo tanto, sólo a platónicos. Así lo advirtió ya Armstrong, *Plotinus* II, p. 108, nota 1.

tino deberá, por necesidad, abrazar los dos momentos de la materia: el espiritual (capítulo 3 a 5 fundamentalmente) y el sensible (capítulos 6 a 16 en general). De acuerdo con este concepto general, nos inclinaríamos a aceptar que el objetivo perseguido por Plotino en esta lección y el tema en ella desarrollado, se encuentra mejor expresado por el título de los manuscritos eneádicos: *Sobre la materia,* que por V.P. IV y XXIV: *Sobre las dos materias,* que sin ser incorrecto es más explicativo y, por ello, también más escolar [50].

El capítulo 2º de nuestro tratado plantea el problema de la materia espiritual, ya anticipado al final del capítulo anterior, y desarrolla el programa de la demostración que va a seguir sobre ella. Pone de este modo a la consideración de sus oyentes tres temas a indagar: *1º*) la posibilidad de la existencia de la materia espiritual; *2º*) si se logra establecer esto último, su caracterización y *3º*) su modo de existencia (ls. 1-2) [51]. Las tres repuestas inmediatas que Plotino da sobre la cuestión y que tienen que ver con tesis estrechas que consideran la materia sólo sensiblemente, son tres respuestas negativas y, por lo tanto, un nuevo estímulo con el que Plotino moviliza la investigación. *1º*) si en el Espíritu todo está definido y formado; *2º*) si todo es simple y *3º*) si nada es generado ni producido sucesivamente, en absoluto se necesita de la materia (ls. 2-6). En una palabra, la materia bajo el rigor de semejantes exigencias lógicas no existe. Planteemos, sin embargo, la dificultad de la primera pregunta, la que tiene que ver con su origen y supongamos que existe. ¿De dónde, en tal caso, sacó su ser, por obra de quién? Porque en caso contrario, es decir, si siempre existió, entonces no habría un solo principio, sino varios y, de este modo, existirían por puro azar (ls. 6-10) [52] y, finalmente, si a esta mate-

50 Cfr. Bouillet I, p. 193 y Henry-Schwyzer I, p. 184. Creemos de este modo que la *impasse* de *Plotins Schriften,* Band Ib, Anmerkungen, p. 518, puede superarse. En desacuerdo con Armstrong, *Plotinus* II, p. 104, consideramos que *Enn.* I, 8, 15, 2, bien que no sea un título, confirma el pensamiento genuino de Plotino.

51 Parece diferir la interpretación de *Plotins Schriften,* Bd Ib, Anm., p. 519, 32, 2 *in fine.*

52 Si los requisitos cualitativos de la materia espiritual se perfilan claros frente a la sensible, según se verá, la de la posibilidad de su nacimiento viene introducida por un *hypó tinós* que nos recuerda *Tim.,* 28 a simplificado, según el gusto de un auditorio heterogéneo: "Además, todo lo que nace, nace por necesidad por la acción de una causa (*hyp'aition tinós*); por

ria, bien tenga un origen o haya existido siempre, se le ha agregado una forma, el producto resultante será un compuesto y de este modo tampoco el Espíritu estará exento de la corporeidad (ls. 10-12). Con los antedichos planteos sobre la materia, Plotino propone el examen nada menos que de estos dos temas: *a*) ¿Qué es la materia? y *b*) ¿Cuál es su origen en el Espíritu? Por supuesto que si las dificultades atinentes a la esencia material se adaptan a los moldes de las exigencias filosóficas platónico-aristotélicas, las que tocan al origen se ajustan a las expectativas inquisidoras de intérpretes del *Timeo*, tanto no personalistas como personalistas [53].

Sin dilación se imponen las respuestas de Plotino en buen sentido doctrinal, puesto que no es lícito en buena lógica confundir lo espiritual con lo sensible. Por lo tanto, primero, los conceptos de "indefinido" y de "carente de forma" se deben entender en el nivel en que aquí se tratan, o sea, en su aplicación espiritual y no en la sensible [54] y así se comprobará que no hay razones para subestimarlos, ya que bastaría con tener presente que las almas tienen la posibilidad de perfeccionarse si miran hacia algo más elevado que las conforme. O sea, recuerda el pensador neoplatónico, que el carácter de indefinido ostenta una serie de grados que está en relación directa con la naturaleza superior o inferior a que pertenezca, que se trata, por lo tanto, de un concepto relativo, no absoluto y que, por eso, no permite que por su misma significación se lo pueda excluír del ámbito superior del ser. Además, en el Espíritu hay seres compuestos, pero, por supuesto que no se trata de cuerpos, porque no todo compuesto es necesariamente un cuerpo, ya que también los principios formadores del alma universal y las simples semillas naturales son entidades compuestas, pero no precisamente cuerpos, sino cuerpos en potencia. En el caso del Espíritu, sin embargo, se trata de compuestos que son superiores no sólo a los cuerpos naturales, sino también a los *logoi* que informan a éstos e incluso a sus principios anímicos [55]. Finalmente y para referirnos al tercer problema. La materia espiritual tiene un comportamiento

que es imposible que ningún ser nazca sin causa. Por consiguiente siempre que el demiurgo...". Entre los intérpretes personalistas no habrían de faltar los gnósticos. Hasta qué límite se podría llegar en exégesis semejantes de Platón se muestra bien en Proclo, *In Tim.*, 311, 5 y ss. (Festugière II, ps. 168 a 169).

[53] Rec. poco antes nota 22.

[54] Cfr. II, 4, 3, 1 a 3.

[55] Cfr. II, 4, 3, 4 a 9.

peculiar, por el nivel en que se manifiesta y los seres que recibe. En el Espíritu no hay espacio ni tiempo, luego tampoco posibilidad de cambio y así, frente al compuesto de aquí, todo permanece en el mismo punto espaciotemporal y, por lo tanto, esta materia no irá buscando ninguna forma, sino que tendrá y complementará siempre a la misma; de este modo se trata de una materia o receptáculo que eternamente está informada y definida, o sea, que forma parte de lo que siempre es[56].

Bien, si nos ceñimos a las solas incompatibilidades señaladas por las anteriores objeciones, no existen barreras lógicas para que exista la materia espiritual y gracias al razonamiento desarrollado conocemos también ahora varios de los aspectos de su comportamiento, como algo plenamente informado ¿Qué más se puede decir para llegar a caracterizarla? Bueno, ante todo, lo más importante y difícil. Dice Plotino que existen las ideas o los seres espirituales[57] y que, naturalmente, son múltiples. Ahora bien, cada idea, puesto que son más de una, comprende, por necesidad, un doble aspecto, aquello que le es propio a cada una y que le permite distinguirse de las demás y aquello otro que tiene de común con todas ellas. Lo primero, la particulariza y distingue, pero lo segundo es una realidad general a todas ellas, ya que es, justamente, el sustrato común a todas. Luego he aquí en qué consiste la diversidad y la unidad del Espíritu. El Espíritu es uno como sustrato, pero múltiple como la totalidad de los seres. Diciéndolo con palabras que exceden la letra del discurso plotiniano en este momento. ¿Qué es el Espíritu como materia o informado? Pues espiritualidad, capacidad espiritual, posibilidad de recepción de las que son características espirituales. Y ¿Qué es el Espíritu como forma? Pues determinación espiritual, principio caracterizado, porque a mitad del camino, la potencia de donación y la de recepción se encuentran y así se constituye el Espíritu. La potencia donadora define y la receptora se deja plenamente definir y de esta forma, si la primera trae la posibilidad de la multiplicación, como exceso o sobreabundancia, la segunda, al recibirla, es la que permite el acto de la multiplica-

56 Cfr. II, 4, 3, 9 a 16. Exactamente igual que en nuestro mundo, sólo que aquí la forma se manifiesta transitoriamente, puesto que las entidades ·undanas son impermanentes.

57 Cfr. II, 4, 4, 2 y contrástese con V, 9 (5), 3 y 4 con Henry-Schwyzer, Harder y Armstrong. La remisión de Bouillet es imposible. Podría tratarse también de V, 1 (10), 3 y ss. por estar más próximo.

ción. Unidad múltiple es, por lo tanto, el Espíritu, porque como aspiración pura a ser, conocer y vivir, ha permitido el alumbramiento de los seres como existentes, verdaderos y vivientes. Nada mejor para Plotino que ilustrar el paso de la lección en forma concreta. Si el universo sensible pleno en su multiplicidad real es imagen del universo espiritual y en éste, no discrepamos, en cuanto a que en su composición entra la materia, del mismo modo debe haberla en el modelo, que es el mundo espiritual. Lo dicho acepta implícitamente un razonamiento que parte del mismo concepto de mundo espiritual, porque si se le llama mundo, es porque se tiene en cuenta la "forma", es decir, un conjunto ordenado de formas, pero la forma reclama su sustrato, es decir, lo informado. Ahora bien, no olvidemos que estamos reflexionando sobre el cosmos del Espíritu. El Espíritu por naturaleza es indivisible, porque como incorpóreo ni se puede cortar ni sus partes separarse, como es posible hacer en el mundo sensible con los objetos y seres materiales. Sin embargo, puesto que en él existen las formas hay división ¿De qué tipo, pues, es ésta? Cuando cortamos y separamos los seres sensibles, lo que en realidad se corta y separa es la materia que hay en estos cuerpos. En el Espíritu la materia ni se corta ni se separa, luego es unidad, pero una unidad que permite en sí la proyección múltiple y recortada de las formas. Luego esta unidad indivisa acoge en sí la diversidad y polimorfía de los seres espirituales, como su copia dividida la multiplicidad de los entes sensibles. Naturalmente, deduce de nuevo nuestro pensador, esta unidad de materia que proyecta la multiplicidad de las formas al par que es informada, debe ser en su supuesto informe, puesto que sencillamente podemos pensarla así como está compuesta, sin formas, y descubrirla como sustrato informe e indefinido [58].

Con lo dicho, despejado el terreno, ya se podrá dedicar de lleno el maestro a definir la naturaleza de la materia en el Espíritu y, después de ello, como lo había anunciado, a disertar sobre el problema de su origen [59].

58 Cfr. II, 4, 4. Cuando Plotino utiliza las expresiones "antes", "después", etc., lo hace con sentido lógico por eso nosotros escribimos "al par", tratando de caracterizar el pasaje ontológicamente.

59 Cfr. II, 4, 5. Sobre el tema, los especialistas han ido diciendo algo. Véase J. Trouillard. *La procession plotinienne*, ps. 6 y 7; Rist, en *Phronesis* 6, 1961, ps. 155 y ss.; R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin* 2, ps. 70 y ss.; Igal, *l.c.*; Armstrong, en *Augustinus Magister*, ps. 277-283 y la discusión de Merlan, en *o.c.*, ps. 133 y ss.

Bien, dice Plotino, no obstante, tampoco el hecho de que la materia espiritual posea sin interrupción y todas al mismo tiempo las formas, impide que el Espíritu sea un compuesto y que de tal forma la materia exista en él. ¡No! Y para acentuar lo antojadizo de tal tesis, el filósofo toma como punto de partida de su examen la naturaleza del cuerpo sensible. En realidad, los cuerpos también son algo que siempre está informado y no por ello ese algo carece de materia ni deja de ser un compuesto, sino todo lo contrario. Pues bien, del mismo modo como en el análisis del cuerpo que se revela como un compuesto, así el pensamiento, volviendo ahora sobre sí mismo, sobre su naturaleza propia, percibe que es también un compuesto o dualidad, puesto que conoce extramentalmente como sus objetos a los cuerpos y de este modo posee sus representaciones pero reintegrándose hacia sí mismo descubre la dualidad de la imagen mental, pero previa a ella una unidad de conocimiento o simplicidad indefinida, ya no analizable, que le sirve como base a todos sus conocimientos. Sin embargo, si mirando ahora exteriormente hacia el objeto, el intelecto persevera en su análisis, descubre también la profundidad del cuerpo, como antes percibió la profundidad o suelo del propio pensamiento. Pues bien, este fondo (*bathos*) que se revela en todo cuerpo y en todo pensamiento humano y en el mismo Espíritu, es la materia. Y sigue Plotino el hilo de su discurso, porque es fondo, se dice de la materia que es oscura, porque lo que da forma, lo informante, no es precisamente la oscuridad, sino la luz sobre ella. El pensamiento, para no romper el razonamiento anterior, es imagen mental o concepto (*logos*) y por eso viendo que en todos los hombres es igual, deduce que lo que está debajo del concepto, como pura indeterminación cognoscitiva, es algo oscuro, porque está debajo de la luz que consiste en la percepción precisa. Y es análogo a lo descripto el ojo humano y su funcionamiento, porque siendo como es forma luminosa, con ello está confirmando que cuanto está bajo su proyección de luz y de los colores (que también son luz modificada), es fondo oscuro y material oculto debajo de las formas de luz que se le sobreponen [60].

¿Qué es, por lo tanto, aventadas definitivamente las dudas, esta oscuridad que asimismo existe en el Espíritu? En primer lu-

60 La expresión *bathos* referida a la materia se seguirá repitiendo a lo largo de toda la producción eneádica así como el motivo de los componentes luminosos de la visión.

palabra, el salto o nivel de realidad insalvable que permite hablar de la primera y segunda hipóstasis, tiene su sensible explicación postrera en esta sutil doctrina de la materia que distingue la dualidad de la unidad, pero que, asimismo, permite la pluralidad indivisa de los seres del Espíritu [64]. Si en alguna ocasión pretérita Plotino no quiso decir una palabra decisiva sobre el origen de la materia, esto se debió a que para ello, previamente debía ser caracterizada con exactitud. Una vez que ha podido llevarlo a cabo en esta oportunidad en relación con la materia espiritual, ha afirmado el filósofo neoplatónico que la materia ha existido siempre, puesto que cuanto es, salvo la Uno, es un compuesto que coexiste con Él; pero que no debe su naturaleza a sí misma, sino que deriva de lo Uno. Con estas afirmaciones se separa claramente Plotino de los pitagóricos y platónicos que hacían carrera con él, pero también va mostrando que su concepción de la materia como expansión de principios superiores, pero totalmente indefinida, podría chocar fácilmente con la del mito gnóstico al interpretarlo literalmente [65].

Pasa seguidamente Plotino al segundo momento de su exposición, en el que examina la naturaleza de la materia sensible y siguiendo las huellas de Platón, comienza presentándola como el receptáculo de los cuerpos y sustrato de los elementos [66]. Pues bien, el sustrato de los cuerpos será algo diferente de ellos, ya que sus cambios se cumplen en algo que permanece. Para indagar en este sustrato, en primera instancia el maestro hace referencia a los elementos de la tradición filosófica griega (los *stoijeia* o letras de la textura cósmica). Son ellos los que al trasformarse entre sí dan lugar a los diferentes cuerpos, los que revelan en su constitución una forma y un sustrato físico que es informado, de modo que tropezamos con que lo que sufre un cambio es siempre un compuesto, o sea, una unidad de forma y materia. Pues bien, el sustrato último al que hemos hecho alusión en relación con el cambio de los cuerpos son, precisamente, los elementos ¿Cuál es, entonces, la materia de

64 Esta idea se repite con razonamiento análogo en II, 4, 16 *in fine* y se ratifica relativamente hasta los últimos tiempos en I, 8, 11 *in fine*.

65 El dualismo de Numenio y adherentes queda aquí totalmente eliminado, sin embargo contra el mito gnóstico dirá su última palabra en *Enn*. II. 9 (33).

66 Cfr. *Tim*., 49 a - 50 c. Por supuesto que lo dicho no impide que Plotino tenga también presente el contenido de la breve síntesis aristotélica sobre la *hyle* de *Met*., 1069 b, como se muestra por el siguiente cap. Ver Armstrong, *Plotinus*, II, ps. 118 y ss.

éstos? Acordes con el razonamiento que se va desarrollando deberá ser una forma, una materia última o un compuesto. Formas, imposible, porque en los elementos hay una masa y una magnitud y estas características no se pueden presentar si no hay una materia que las sustente. Tampoco pueden ser los elementos la materia última (*prote hyle*), porque se destruyen; por lo tanto, son compuestos. Es decir, son compuestos de forma y de materia, en los que la primera informa y la segunda se deja informar y que, por consiguiente, es algo indefinido [67].

Con este breve bosquejo ensayado de la materia de los cuerpos, se explica que Plotino ya se encuentre armado para poder rechazar las diversas concepciones sobre la materia que a la zaga de Aristóteles y los peripatéticos, atribuye a algunos filósofos que han precedido a Sócrates históricamente y que, particularmente con el ejemplo de Anaximandro, le son útiles para mejor ilustrar su propia doctrina de la materia. Caen bajo su crítica:

a) Empédocles, quien llegó a identificar los elementos con la materia, sin percibir que ellos se destruyen.

b) Anaxágoras, que con su doctrina de las "homeomerías", también igualadas con la materia, poblaba su teoría de antinomias internas: *1º*) si la "mezcla" es igual a la materia no es pura posibilidad de todas las cosas, sino virtualidad actualizable y para nada se necesita del Espíritu, aunque Anaxágoras lo haya hecho inmanente a la mezcla; *2º*) esta inmanencia o simultaneidad Espíritu/materia es imposible, porque si ésta participa del Ser, él será anterior; *3º*) ahora bien, si Espíritu y mezcla existen conjuntamente, habrá un tercero diferente sobre ellos; *4º*) si este demiurgo previo existe, con qué objeto las ideas ya deberían estar en la materia; *5º*) por qué, además, si la materia es impasible, habría de tener el demiurgo dificultad en moldearla; *6º*) finalmente ¿Cómo es posible que todo esté en todas las cosas?

c) Anaximandro, quien ha sostenido que la materia es algo ilimitado (*ápeiron*), en tanto que infinito en el espacio o tiempo, o sea, cuantitativamente, porque tal tipo de infinito no existe ni entre los seres formados (que son finitos), ni en sí (porque se trata de un pensamiento autocontradictorio en el que la parte sería

67 Cfr. II, 4, 6.

igual al todo), ni como accidente (porque de qué lo sería, si no hay ni infinito en sí, ni simple, ni material) [68].

d) Los atomistas, quienes sostienen que los átomos son la materia, porque ni siquiera existen y si existieran porque todo cuerpo es ilimitadamente divisible y en ellos hay continuidad y flexibilidad y, además, porque los seres individuales existen gracias al Espíritu y al alma, etc. [69].

Sorteado el anterior paréntesis lectivo y para poder seguir progresando en el descubrimiento de su objeto, Plotino al hilo de la concepción estoica general, dice que esta materia es única, continua y sin cualidad [70]. Bien, lo de una materia *ápoios* coincide con que no sea cuerpo ni elemento (capítulo 6º). Pero hay más, si es la materia de todo objeto sensible, no será una materia segunda, que es material o materia para algo determinado y que, por lo tanto, ya está formada (es el caso de la arcilla para el alfarero), sino materia que carece de toda cualidad y forma y, por ello, será también algo carente de magnitud y simple, y a la forma que le sobreviene le corresponderá cualquiera de las características que la dicha materia manifieste. Además, es esta exención de toda particularidad mencionada, la que permite últimamente que la forma se proyecte libremente sobre la materia y sin violentarla. Porque, se explaya Plotino, la materia no es magnitud, sino lo que la recibe. Si tuviera una magnitud intrínseca ya sería formada, no informe, pero "la forma sobreviene a la materia llevando todo consigo" y de este modo ya en la forma específica natural se da cuando está inscrito en potencia en la correspondiente simiente generadora. Ella es después la que se desarrolla en los cuerpos. Cualidad y magnitud, por consiguiente, son el resultado de la información material. El problema de la cantidad queda resuelto, por

68 En este ejemplo el autor neoplatónico utiliza la paradoja de las series infinitas estudiadas en el siglo XVII por Galileo y perfeccionadas en el XIX por Cantor, pero que ya se conocía en Grecia entre los estoicos, al menos, antes de nuestra era, según lo registra Plutarco en *De Comm. Not.*, 1079 a. Puede verse S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, ps. 155 a 157.

69 Cfr II, 4, 7 y véase, además del texto de *Met.* citado en la nota 66, *Met.*, 988 a 23 a 34 y 988 b 22 y ss. Para una interpretación actual del concepto de materia en los filósofos presocráticos mencionados por Plotino, véase Th. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, caps. I, V, VI y VII.

70 Cfr. ya Bréhier, *Ennéades* II, p. 50.

lo tanto, según la perspectiva ideal descripta [71]. Viene de inmediato sin solución de continuidad un capítulo dedicado a exponer las dificultades gnoseológicas que derivan del carácter indefinido de la materia, carente hasta ahora de cualidad y cantidad, que entronca perfectamente con los anteriores desarrollos, pero que preferimos tratar más adelante, para no interrumpir esta exposición sobre notas del mundo sensible.

Efectivamente, de llegar a decirnos de una vez por todas qué es la materia y para llegar precisamente a su caracterización en sí, el autor neoplatónico va a pasar revista y a descartar por inapropiadas, otras tres teorías sobre la materia sensible. Ellas son:

1º) La platónico-estoica que considera la materia como masa.
2º) La orientación que la justiprecia como una cualidad.
3º) La aristotélica que la da como una privación.

1º) El anónimo impugnador que representa la posición platónico-estoica presenta dos objeciones:

a) Se ha hablado hasta ahora de magnitud y cualidad, para formar los cuerpos. Pero para tal operación se necesita también la masa (*onkos*), la que incluye ya la magnitud y ésta es la materia. Porque si la materia no aporta a los cuerpos ni forma, ni cualidad, ni extensión, ni magnitud, *la que parece venir de la materia,* nada, en realidad, aportaría y para nada se necesita.

b) Hay fenómenos del mundo sensible como las acciones, producciones, tiempos y movimientos, que carecen de fundamento material, luego tampoco los cuerpos necesitan materia y cada uno resulta de una mayor mezcla de formas. En los dos casos citados, entonces, la materia carece de magnitud y para nada se necesita. Bien mirado, ''materia'', es un simple nombre sin correlato objetivo.

Responde Plotino así al dilema planteado:

a) Hablando correctamente, la materia como receptáculo está despojada de toda forma, tanto sea desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo. Entre los animales y plantas el tamaño y cualidad aumentan y disminuyen correlativamente, porque obedecen a notas que pertenecen a una forma, forma, además, que

71 Cfr. II, 4, 8 y 9.

se revela naturalmente por medio de la "razón seminal". Obviamente, esta simiente se desarrolla proyectándose sobre una materia. Pero evitemos errores, ésta de que se habla ahora es sustancia corporal, no materia en sí, como para que exijamos, de acuerdo con este ejemplo, que la magnitud deba ya preexistir en la materia. Ésta, que es totalmente indefinida, recibe la masa al mismo tiempo que la cualidad. Y si proseguimos hablando analíticamente puede afirmarse que su primera capacidad corporal es la masa, la pura dimensión vacía, al punto de que identificando masa, vacío y materia, se ha llegado a sostener que la materia es el vacío. No es, empero, tal la postura de Plotino. Podríamos decir que la materia bajo la forma del vacío recibe la magnitud, pero lo único indefinido, en realidad, es la materia, porque la masa en sí misma, como una forma más, es perfectamente definida. Por lo tanto, la masa como el vacío no tiene mayor sentido. Ahora sí, es ella como fundamento consistente (*hypóstaton*), la que siempre oculta a la materia bajo los diferentes seres, recibiendo, además, tamaño y cualidad determinada [72]. Por eso ha sido posible individualizar a la materia en este caso como "grande y pequeña", porque es la receptora última de toda magnitud y algo indefinido por naturaleza respecto de ella [73]. A través de los cuerpos poseedores de dimensiones diversas, incluídos los mismos elementos, se comprueba, entonces, que la materia interviene necesariamente en su formación. Efectivamente, éstos no pueden concebirse sin magnitud, pero ésta, como forma en sí, no informa a cuerpos determinados, sino a la materia y en tanto que ella está también informada como base resistente o masa, las formas elementales y los *logoi* individuales,

[72] La concepción que Plotino refuta últimamente interpretaría la *jora* del *Timeo* como equivalente al vacío de los filósofos jónicos, desde el que evolucionan los elementos (rec. la noción de los *onkoi* de Heráclides Póntico, ver Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, ps. 486 y 487) o como el espacio vacío que recibe a los cuerpos, la que sería una interpretación estricta de *Tim.* 52 b teniendo como fundamento la idea del no ser o vacío eleático (cfr. Sinnige, *o.c.*, ps. 207 y ss.). Nuestro autor entiende, sin embargo, la masa como una simple base resistente, uniforme y finita, carente de otras determinaciones: cfr. *Enn.* II, 6 (17), 2, 11 a 13; VI, 4 (22), 5; 7 y 13 *in fine*; VI, 5 (23), 12, 5 a 7; IV, 3 (27), 2, 14 y 15; IV, 4 (28), 19, 8 a 11; VI, 6 (34), 8, 8 y 9; 14 *in initio*; II, 7 (37), 1 y 2; VI, 7 (38), 14, 8 y 9; II, 1 (40), 3, 6 y 7 y caps. 6 y 7.

[73] Esta denominación, que ya Aristóteles la atribuía a Platón, se seguirá repitiendo en las Enéadas, ver más adelante p. 49 y p. 66. Cfr. para lo analizado II, 4, 11.

ya sellados por las formas específicas, a las que corresponden cualidades y cantidades propias, se reflejan sobre ella.

De pareja concepción, que considera lo *aóriston* como indefinido o carente de forma o límite (característica exclusiva de la materia y por eso también como se verá *alteridad*) y lo desacredita como infinito cuantitativo en extensión o duración, por ser un absurdo lógico (recuérdese lo dicho sobre Anaximandro), deriva no sólo la consecuencia de que Plotino rechace la masa como equivalente al vacío o vacío espacial, sino asimismo el concepto del lugar (*topos*) como continente de los cuerpos, puesto que se dice no sólo que él es posterior a la materia, sino también a los cuerpos, que son los que lo generan.

b) Pero tampoco es lícito decir que porque las acciones sean simples, no hay materia. Porque el hombre que actúa está compuesto de materia y él mismo es el sustrato de sus acciones, pues la reforma o sostiene según su voluntad. Luego, si la materia es necesaria para la extensión y para la fisonomía de cada acción, con igual razón lo será para el hombre y de esta manera para su cuerpo. Una vez más se comprueba que la materia existe y que es perceptible, aunque no por la sensación, puesto que no es corpórea, ni tampoco por la intuición, porque no es forma, sino "vacía", luego será captada por un "razonamiento oscuro", como después mostraremos más detenidamente [74].

Arguyendo razonablemente. Tampoco la corporeidad será idéntica a la materia, puesto que es un logos, ni siquiera la corporalidad particularizada como un cuerpo, ya que esto último, se deduce fácilmente, es un compuesto de corporeidad y materia y no, precisamente, sólo materia [75].

2º) Supongamos, sin embargo, que las tesis se afinan más y se dice que el sustrato es una cualidad que está presente en todos los elementos. Bueno, entonces, surgen varias contradicciones: no puede haber calidad en donde no hay magnitud ni materia y, además, la cualidad *es definida* y si algo es indefinido, eso es, cabalmente, el sustrato que se buscaba como materia.

Pero presentemos, con ingredientes peripatéticos, de otro modo el planteo. Digamos que la materia es cualidad, pero por tratarse de la total privación o ausencia de cualidad. Esta tesis, razona

74 Cfr. ps. 37 y 38. Ver II, 4, 12.
75 El argumento es una vez más antiestoico. Ver II, 4, 12 *in fine*.

una vez más Plotino, es un contrasentido: en efecto, quien tal sostiene lo considera todo como algo calificado y como una cualidad, pero hay realidades que no son una cualidad, por ejemplo, la cantidad y la sustancia. Por otro lado, si algo está calificado posee una cualidad y es diferente de lo que no está calificado. ¿Cómo identificar, entonces, lo calificado con lo que no lo está? Finalmente, se sabe que la cualidad no es calificada, sino la forma de lo que está calificado. Ahora bien, si se sostiene que la materia es algo calificado porque es lo diferente en sí, esto es equivocado, porque la cualidad como cualidad, se sabe que no es calificada. Además, si se afirma que algo es calificado por ser algo diferente, tampoco esto es estrictamente cierto, porque una cosa es diferente por algo diverso que es la diferencia y por algo idéntico que le viene de la identidad. Luego si la privación es mera negación o ausencia y la calificación la afirmación de algo, la materia no puede ser privación. Por lo tanto, la materia es respecto de la cualidad la falta de cualidad en sí misma y no relativa por su presión de cualidad, sino absoluta. De este modo le corresponde intrínsecamente el ser otra o diferente de todos los seres y así tender hacia ellos o definirse por ellos. Todas las demás cosas son diferentes porque son otras que sus formas, pero participan de ellas en su constitución última. La materia no, la materia es lo "otro", o mejor, los "otros" en sí, para señalar con este plural su total informidad o falta de forma.

3º) Queda una última refutación por responder. Se ha demostrado que la materia no es privación como negación total, pero, podría argüirse que la postura de la materia como *stéresis* no es tan simple como se la ha tratado de describir, que la materia no es la privación, sino el sustrato de la privación y que, rigurosamente hablando, materia y privación son la misma cosa en el sustrato, pero dobles al examinarse racionalmente. Se trata, según la nueva presentación, de un problema que difiere del anterior. Bien, acepta Plotino, pero ya que se habla de definiciones lógicas, quien tal asevera debe aclarar qué tipo de definición es la que permite esta identidad y distinción. Y en verdad, que hay tres formas de responder a esta pregunta y sólo tres:

a) que la definición de sustrato y la de privación no tengan nada que ver una con la otra, puesto que no tienen ningún elemento

en común. En tal circunstancia serán totalmente independientes y no es ejemplo de nuestro interés;

b) que ambas definiciones incluyan a ambos objetos definidos, como sucede con la nariz chata y la chatura, lo que tampoco es sugestivo;

c) que una definición incluya elementos de los dos objetos, pero la otra no. Esto, similarmente, es lo que sucede con el fuego y el calor, pues mientras que la definición del fuego incluye la nota del calor, la del calor no incluye la del fuego.

Apliquemos al asunto que nos preocupa esta última definición, puesto que ella relaciona dos términos unilateralmente. En tal caso surgen dos posibilidades:

a) o bien la materia como privación (= calor) está en el sustrato (= fuego), que la contiene y, en tal caso, el sustrato será la materia realmente, y sustrato y privación se identificarán aquí, pero serán dos: (sustrato en cuanto materia última y privación en cuanto negación de los seres),

b) o bien, por el contrario, la privación (= fuego) es la que revela lo indefinido y la materia y sustrato (= calor) existe en relación con los demás seres. Esta última sería la posición aristotélica [76].

Plotino se pregunta si es posible sostener la última tesis. Si la naturaleza de lo ilimitado e indefinido se podrá identificar con la de la privación. Para llegar a buen puerto y en vista de que el problema tiene que ver con el tema de la dualidad *peras/ápeiron*, hablará de la materia como lo ilimitado.

El límite, como el número y la proporción, todo lo ordena y no pertenece al ámbito de la ilimitación (*ápeiron*), porque ésta es la que se ordena, o sea, la materia como primera o simple material. Por lo tanto, la materia deberá ser ilimitación en sí y no accidental ni transitoria. Lo primero se descarta, porque el accidente es un concepto y la ilimitación no lo es y cuando la ilimitación se predica accidentalmente es porque el sujeto del que se predica es un límite imperfecto o un objeto que ha sido limitado; y lo segundo, porque si fuese ilimitación provisional dejaría de ser en algún momento y no sería ilimitación en sí [77].

[76] Cfr. II, 4, 13 y 14.
[77] Cfr. II, 4, 15, 1 a 17.

Y ahora, completas las explicaciones, podrá Plotino cerrar el curso teniendo en cuenta las ideas principales desarrolladas desde el comienzo de estas lecciones y respondiendo a la postura del Estagirita, sosteniendo que ella es incorrecta, pero que teniendo en cuenta la definición ilustrada por el ejemplo fuego/calor, es posible aceptar el concepto de privación, pero no como materia primera, sino segunda, como una noción de materia en sentido relativo, la negación de los seres que descansa, realmente, en la ilimitación en sí, el carácter propio de la materia. Y recapitulando conclusiones y trayendo a la memoria resultados ya adquiridos en los primeros capítulos del tratado atinentes a la naturaleza de la materia en el Espíritu, pone de relieve el pensador neoplatónico que la materia de aquí, la sensible, es caracterizadamente (respecto de aquélla, la espiritual, de la que es imagen), ilimitación en sí, teniendo en cuenta el límite, medida y orden; ausencia total de cualidades, en cuanto a la cualidad; lo indefinido o infinito actual o informe absoluto, respecto de las formas y aquel reflejo de alteridad o lo otro, que siendo por naturaleza sin límite, definición, cualidad y forma, se opone a los principios formadores que el alma en sus diversas formas de vida le ofrece. La materia en nuestro mundo sensible así caracterizada existe siempre, originada en los principios superiores y sin transformación intrínseca, por eso mismo, como permanente necesidad y por sus connaturales ausencias es desde siempre y por siempre no ser o irrealidad, puesto que se opone como fondo a lo real; fealdad, porque rehuye en su propia naturaleza todo adorno que le venga del Alma y mal, porque es igualmente impasible ante todo destello del bien [78].

Ésta, por consiguiente, inagotable y siempre actual aspiración a la que ninguna forma hace cambiar, dócil e intransferible producto postrero de lo Uno, es la materia en su expresión final, la materia del mundo sensible. Ella, por añadidura, si como alteridad ha escapado de lo Uno hasta los límites de lo irreconocible, no es remisa a la atracción de la Primera Hipóstasis, por ello desde su extremidad ontológica aspira al ser y se deja fecundar, inalterable, por las formas superiores. Su ambición no altera su faz, pues, de lo contrario, cada rango de la realidad con sus propios contenidos dejaría de ser lo que es. Ahora bien, debe advertirse que este peculiar carácter de la materia que como alteridad suspirante per-

[78] Cfr. II, 4, 15, 17 y ss. y 16.

mite la existencia escalonada, una vez sobrevenida la forma, de los compuestos múltiples sensibles (desde la masa, elementos, corporeidad y cuerpos naturales y celestes) y los incorpóreos, llegando, ya como arquetipo, a los espirituales, es también el que otorga una particular inconsistencia a todos los seres que irradian del Primero, forma de captar la realidad que oportunamente trataremos, pues, en el fondo constituye el sello más genuino del temperamento místico de Plotino, el que signa la estructura total de la arquitectura de su pensamiento filosófico. Pero nos es obligatorio agregar todavía algunos otros elementos de la doctrina plotiniana de la materia, para llegar a aquel capítulo.

Ante todo, como ya lo anticipamos, hay en este mismo tratado un breve examen de la condición gnoseológica de la materia, perfectamente coherente con toda la exposición plotiniana, que no hemos descripto, pero que tampoco podemos dejar de comentar. Saliéndonos la materia al encuentro como el fondo indefinido sobre el que se recorta lo Uno y así permite las ideas del Espíritu y mostrándosenos asimismo como lo otro propiamente dicho que permite la existencia de los seres concretos, por la reflexión sobre ella de los principios informadores, se mostrará como un componente de lo que puede ser conocido, tanto por la intuición espiritual como por la sensible; pero si somos precisos en nuestro análisis, advertiremos la paradoja de que justamente aquello que sirve como fondo de proyección de lo que determina el conocimiento, colaborando así en la constitución de los objetos cognoscibles, es en sí mismo incognoscible y, por lo tanto, sólo aprehensible en el conjunto que se experimenta. Pero la experiencia de la síntesis cognoscitiva descubre una doble posibilidad, remontar desde el compuesto a lo que propiamente lo torna algo cognoscitivo (la estela platónica del "sólo lo semejante conoce a lo semejante"), o detenerse en la intuición, espiritual y sensible, para describir lógicamente su constitución. Esto último siempre será legítimo, pero lo que resultará problemático será la idoneidad para ser conocido del componente. El caso límite de la materia, como lo opuesto al ser y al conocimiento, en tanto que constituye la pantalla u oscuridad sobre la que se proyecta el perfil de lo cognoscible, es patente y así, en esta instancia, la actividad introspectiva del alma equivaldrá a vaciarse de todo lo positivo, bien le provenga de la sensación o de la intuición espiritual, para alcanzar razonando esta pura posibilidad de saber. Será, en suma, esta actividad, repitiendo a Platón, como

actividad mental "un razonamiento espurio" o una apariencia de conocimiento [79].

Pero Plotino ha continuado refiriéndose en sus clases a la noción que nos ocupa en diferente tono, según podremos seguir viendo.

IV. LA MATERIA EN LOS TRATADOS POSTERIORES A ENN. II,4.

En los dos cursos que siguieron al que terminamos de estudiar e inmediatos a la llegada de Porfirio a Roma [80], recogidos en sendos tratados de corta extensión, apenas se ratifican algunas ideas que tienen relación con la materia en el mundo espiritual y sensible que ya conocemos: reposo y movimiento son propios del Espíritu por su aspiración a lo Primero [81], la materia es indeterminación en sí [82] y ausencia total de medida o límite (*ámetron*) [83]; pero en los años siguientes, especialmente en las últimas etapas de las lecciones de los años 263/264, el interés asciende de grado paulatinamente.

En *Enn.* VI,4(22) se nos habla de la multiplicidad que hay en el Espíritu y el Alma [84], pero, asimismo, se sostiene que la alteridad en el Espíritu y demás ámbitos inferiores de la realidad,

79 Cfr. II, 4, 10. Rec. *Tim.*, 51 a y 52 b.

80 Cfr. Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, ps. 124 a 126.

81 Cfr. *Enn. III*, 9 (13) 7 y 9. En el polémico fragmento 1º de esta misma Enéada se supone la presencia de esta misma materia, como principio de separación, puesto que el Espíritu en tanto que pensamiento es objeto y sujeto de tal acto y, por ello, hay distinción entre ellos (ls. 10 y 11). Lo que sigue sobre el Espíritu en reposo y movimiento, no excede los límites de la ortodoxia plotiniana. Basta con recordar las pp. 18-19. Utiliza, sí, el Neoplatónico una extraña fraseología valentiniana, pero ello es más para tratar de interpretarla, que para vacilar en su postura normal. Ver ya nuestro *Plotino y la Gnosis*, cap. IV, n. 9. Hay en este corto tratado otras referencias que nos interesan: 1º en el fragmento 5º una clara alusión a la materia anímica, concepto que se volverá a retomar y 2º, en el cap. 8 se anuncia la discusión sobre la noción de "en potencia", etc., que poco después se desarrollará.

82 Cfr. *Enn.* III, 4 (15), 1 *in fine.*

83 Cfr. *Enn.* I, 2 (19), 2, 20 y 21. El sentido genérico de materia como materia segunda se encuentra en V, 7 (18), 1, 19 a 21 y 2, 10 a 15.

84 Cfr. *Enn.* VI, 4, 4, 18 y ss.

permite la diferencia entre los seres [85] y en el tratado V,6(24), no sólo se nos informa que el Espíritu desea al Bien y que, por ello, engendra el pensamiento [86], sino que nuevamente hay referencias a los diversos aspectos de su naturaleza múltiple: que como pensamiento es doble, que es vida, ser y pensamiento perfectos, etc. Rematando el curso, sin embargo, Plotino torna a tratar directamente este tema específico en las Enéadas II,5 y III,6.

En *Enn.* II,5(25) el autor neoplatónico se ocupa de explicar y distinguir cuatro nociones:

a) la del "ser en potencia", que es el "sustrato que puede padecer afecciones", el material bruto listo para llegar a ser en acto tal o cual realidad, como el bronce es en potencia la estatua;

b) la de ser en acto, que es el compuesto de materia y de forma, que llega a existir a partir del ser en potencia por imposición de una nueva forma: la estatua surgida del bronce o la disposición para la gramática transformada en conocimientos de gramática (realidades que ya, bajo otro punto de vista, eran en acto, como bronce o como disposición gramatical) [87];

c) la del ser en acto *en cuanto acto*, los seres espirituales "porque tienen de sí mismos y siempre lo que deben poseer". Y es así por la simple razón de que son permanentemente formas y, por ello, nunca están en potencia, sino siempre en acto. En estos seres no hay, bien mirado, materia, sino materia siempre informada, luego materia sustancial o forma. Con el alma, aclara el maestro, sucede lo mismo, pues ella es materia en relación con el Espíritu. En este momento, pues, se nos ratifica que existe la materia espiritual y la sensible, que la primera siempre está informada, por eso es forma y que lo mismo sucede con la tercera hipóstasis. Se

85 Cfr. *Enn*, VI, 4, 11, 15 a 20, en donde se dice: "Por lo tanto ¿el Ser es vario y múltiple? Sí, pero su variedad es simple y su multiplicidad una. Porque si un pensamiento (logos) es uno y múltiple también el ser total es unidad. Porque también la diferencia está en él y la alteridad le pertenece, ya que ella no le pertenece precisamente a lo que no es. No estando tampoco lo Uno separado del Ser, en donde esté éste, le es presente y es su unidad, existiendo también, por otro lado, lo Uno en sí mismo". La expresión "lo que no es", se refiere a lo Uno, que está sobre el Ser. Este pasaje ha sido dejado de lado por los intérpretes.

86 Cfr. *Enn.* V, 6, 5.

87 Cfr. II, 5, 1 y 2.

expresa, por consiguiente, así Plotino: "Por lo tanto [es decir, puesto que entre los seres espirituales nada puede existir en potencia porque existen real y eternamente y no temporalmente], si alguien preguntara igualmente a quienes sostienen que hay una materia en los seres espirituales y en el Espíritu, si no hay también en él algo en potencia en relación con tal materia (porque aunque esta materia sea diferente, no obstante, habrá en cada ser algo como materia, algo como forma y algo como un compuesto de ambas). ¿Qué contestarán? Precisamente, que lo que es en el Espíritu como materia es forma, puesto que también el alma que es forma puede ser materia en relación con otra cosa. ¿Existe, entonces, también en potencia en relación con algo otro? No, porque sería su forma y la forma no viene a él después y no es separada sino racionalmente, teniendo materia en tanto que se la considera doble, pero sus dos elementos son una sola naturaleza" [88].

d) Pero si en el Espíritu y el Alma hay sólo actos y entre los seres individuales del mundo sensible entidades en acto y en potencia, nociones entre sí relativas, la materia de aquí, la de los cuerpos, que es en potencia todos los seres, es verdaderamente no ser (*me on*), algo otro o diferente (*allo ti*) a todos los seres que *en ella* se generan y puesto que es sin forma (*aneideon*), porque tampoco tiene nada que ver con los seres verdaderos, de tres maneras, al menos, podemos decir que es no ser, en cuanto no es ser, porque no es ni forma espiritual, ni principio informante anímico, ni ser sensible o reflejo de estos *logoi*. Ella es, entonces, en *posibilidad* en sí misma, tal es su débil ser, no materia segunda, que ya es ser en acto, sino en sí e inalterable. Es incomparable con el movimiento (el otro aspecto de lo diferente como género esencial o su reflejo en los seres sensibles, porque éste siempre aspira y obtiene, porque es forma o imagen de forma), ya que es inalterablemente no ser y, una vez más, trasparece bajo el rostro propio de la materia sensible la precariedad de la existencia en su absoluta desnudez, como puede verse por el contenido del texto que inmediatamente traducimos y por el talante de *Enn.* -III,6(26), que más tarde describiremos [89]. Concluye, pues, Plotino con estas palabras el tratado que estaba solicitando nuestra atención: "Porque la materia ni siquiera ha podido teñirse de aquellas cosas que quería

88 Cfr. II, 5, 3, 8 a 18. Aquí Ph. Merlan opinaba de otro modo, véase *o.c.* p. 126.

89 Véanse las ps. 63 y ss.

investir, sino que permanece dirigida hacia algo diferente estando en potencia respecto de lo inmediato, pero en tanto que los seres espirituales ya están en reposo, manifestándose y ocupándose de los seres engendrados después de ella se mantiene también como el límite de ellos. Estando, por lo tanto, ocupada en ambos no puede ser en acto ninguno de ellos y le queda sólo ser en potencia como cierto reflejo débil y oscuro incapaz de ser formado. De este modo es reflejo y falsedad en acto: es lo mismo que 'lo que es verdaderamente falsedad' y lo que es 'realmente no ser'. Por consiguiente, lo que tiene su verdad en lo que no es, está bien lejos de ser alguna realidad en acto. Si existe, por lo tanto, existe como no ser en acto, para que salida del verdadero ser pueda existir en el no ser, ya que cuando te ocupas de entidades que existen falsamente, si les quitas su falsedad, les quitas cuanta sustancia tengan, y si pones la actualidad a seres que tienen su existencia y sustancia en potencia destruyes la causa de su realidad, porque para ellos el ser existía en potencia. Entonces si es necesario conservar la materia como indestructible, la debemos conservar como materia; debe, pues, decirse, parecería, que sólo existe potencialmente, para poder ser lo que es o, de lo contrario, refutar estos razonamientos'' [90].

El tratado que culmina este curso, *Enn.* III,6, intitulado *Sobre la impasibilidad de lo incorpóreo* y que como dijimos hace unos instantes, persiste en mostrarnos y perfilar otros caracteres ontológicos de la materia, pero que precisamente por el rigor de su exposición constituye el núcleo de la concepción plotiniana de la imagen ontológica, nos exige postergar su análisis para más adelante. Ahora, por el contrario, ingresaremos directamente en las lecciones de los años 264/265, dedicadas íntegramente por Plotino a exponer diversos aspectos de la problemática del Alma y en donde aparecen diversas ratificaciones sobre la caracterización que vamos conociendo de la materia en lo espiritual y el universo sensible.

Es la alteridad la que permite que el Espíritu se separe en partes totalmente distintas [91]; los principios formativos anímicos son inmateriales (*auloi*) [92]; la materia lista para ser plasmada es

90 Cfr. II, 5, 5, 15 a 36.

91 Cfr. *Enn.* IV, 3 (27), 4, 9 a 14.

92 Cfr. *Enn.* IV, 3, 5 *in fine.* Aparece nuevamente el carácter fluyente de

"en potencia"[93]; la materia asimismo es el fondo sobre el que se refleja el Alma universal generándose de este modo el alma natural o naturaleza[94]; se habla también de hechos que provienen de la materia, o sea, de aquellas realidades a las que no domina plenamente la forma[95]. Pero, sin duda, lo más interesante que se dice en este curso sobre nuestro tema está en sus comienzos, puesto que en *Enn.* IV,3,9, el filósofo neoplatónico ofrece un texto en el que no sólo enuncia una tesis decisiva sobre el debatido tópico en la época del origen de la materia entre los seres sensibles, solución que hasta ahora nuestro pensador no había abordado directamente, sino que, al mismo tiempo, nos explica su carácter de constitutivo permanente de los compuestos sensibles. Dice así el pasaje a que nos referimos: "En lo que toca al alma del universo (ya que nos parece que de allí se ha comenzado y que es necesario comprender con preferencia) se debe considerar ciertamente que su 'entrada' y su 'acto de animar' son con motivo de enseñanza y a causa de claridad. Porque nunca este universo ha estado sin alma, nunca ha habido un momento en el que un cuerpo haya subsistido estando ausente un alma, ni jamás tampoco ha existido una materia privada de orden. Sin embargo es posible pensar estos elementos separándolos lógicamente entre sí. Porque es admisible que todo compuesto pueda ser analizado por el pensamiento y raciocinio. Por lo tanto, la verdad es ésta si no hubiera cuerpo tampoco podría adelantarse un alma, porque ningún otro lugar existe en donde nazca una existencia. Pero si se quiere adelantar, engendrará un lugar para sí, por lo tanto, también un cuerpo. Puesto que el reposo del alma en su propio descanso, por decir, la vigoriza, irradió como una gran luz la que llegó a ser oscuridad en los límites profundos del fuego, la cual vista por el alma, después de nacida, le dio una forma. Porque no hubiera sido lícito que algo que es vecino del alma no tuviera parte del principio formador, en la medida en que lo llamado oscuro pudiera recibir lo generado oscuramente. Nacido de esta manera como una morada bella y variopinta no

los cuerpos por su naturaleza compuesta (IV, 3, 8, 24 y ss.) y se habla del par materia/forma en IV, 4 (28), 38 *in fine.*

93 Cfr. IV, 4 (28), 2, 6 a 8.

94 Cfr. IV, 4 (28), 13 *in fine.* Lo últimamente afirmado se relaciona también con IV, 4, 44, en donde se habla de la magia de la naturaleza, puesto que en tanto que la facultad vegetativa es copia de la naturaleza plena es la menos espiritual del hombre e inclina hacia abajo y hacia la materia.

95 Cfr. IV, 4, 39, 9 y 10.

fue cortada del hacedor, ni tampoco se unió con ella, pero por doquier es considerado todo entero digno de cuidado, que le sea útil para existir y ser bello, en la medida en que le es posible participar del ser, pero no siendo perjudicial para quien lo dirige (porque éste permaneciendo arriba gobierna), así el universo es animado, teniendo un alma que no es suya, pero para él, siendo dominado no dominando y siendo poseído, pero no poseyendo". Esta relación entre el mundo y el Alma es equivalente a la de una red arrojada en el mar, ésta se abre llena de agua, pero ni puede contener en sus límites esa agua ni dominar su movimiento. "Porque el universo se extiende tanto en cuanto hay Alma y fija sus confines en el punto hasta el que pudiendo avanzar la tiene como guarda. Del mismo modo la sombra se extiende tanto cuanto el principio formador que proviene del alma. Pero el principio formador es de tal calidad que puede producir una magnitud como la que la idea de su magnitud quería producir". 10: "Oído esto es necesario volviendo a lo que siempre es de este modo, comprender todo lo que existe al mismo tiempo: un alma que siempre está firme y después las cosas primeras y las inmediatas como extremidades de un fuego al final, lo primero existiendo como una sombra ígnea a partir del extremo inteligible, después es iluminado simultáneamente también esto, como si una forma persiguiera a lo que brotó primero como un vástago totalmente oscuro. Éste es ordenado según un logos porque un Alma tiene en sí totalmente en potencia poder para ordenar según principios formadores, de la misma manera como los principios formadores seminales plasman y dan forma a los vivientes como pequeños mundos"[96].

De acuerdo con el pasaje traducido Plotino nos confirma lo siguiente en relación con el origen de la materia sensible: ella, como el mundo, siempre ha existido y el relato del *Tim.* 30a-d, naturalmente lineal por su misma naturaleza descriptiva, tiene un sentido de esclarecimiento. En realidad, el cosmos enlazado inescindiblemente con el alma universal, existe simultáneamente con ella, por más que, mentalmente, es posible analizar o descomponer este todo en sus elementos. Según este punto de vista lógico y analítico, el postrero de los principios constitutivos del mundo es la materia, irradiación primera y límite final de la emanación del alma universal. Sobre ésta el alma universal proyecta sus principios formadores, primero globalmente, como el primero y más am-

[96] Cfr. IV, 3, 9, 12 a 51 y 10, 1 a 13.

plio de los reflejos anímicos, la imagen del alma universal: el alma cósmica, natural o naturaleza, que genera el universo sensible o los cuerpos aptos para la vida individual, y después, particularmente, aportando las almas individuales que también derivan o descienden de ella. El fondo oscuro, por consiguiente, emergido del Alma y sobre el que se refleja la multiplicidad del orbe sensible, más o menos cambiante, es, una vez más, el sustrato material.

La materia, pues, si en el Espíritu es eterna, pero engendrada, porque procedía y dependía de lo Uno, alcanzándole siempre sin cambio en la medida de sus posibilidades y formando así parte de las formas perfectas, aquí no es eterna, ya que sin interrupción forma compuestos inestables, es decir que cambian su sustrato, por ello imperfectos y temporarios y, además, engendrada, porque se subordina desde su punto de partida al alma universal.

Nos parece que lo básico sobre la materia, en cuanto a su esencia y origen, está ya dicho por Plotino a esta altura de su carrera de pensador independiente, esto se puede comprobar con el empleo de esta noción que hará seguidamente, en el importante curso de los años 265/266, al hacer un resuelto uso de los resultados alcanzados hasta el momento.

De esta forma la materia sigue desempeñando su función fundamental de componente u opuesto necesario en el ámbito de las dos hipóstasis inferiores y sus imágenes dobles del ámbito del devenir, en la clara síntesis del pensamiento plotiniano que se ofrece en los tres primeros tratados de la conocida como "gran tetralogía" [*Enn.* III,8(30); V,8(31) y V,5(32)] y en el último de ellos, *Enn.* II,9(33), el famoso escrito *Contra los gnósticos,* en donde se confirma beligerantemente tal tesis. Por ello en la primera subdivisión del curso, en la Enéada *Sobre la contemplación,* cuyo objetivo central es mostrar de qué modo operan ontológicamente o generan las tres hipóstasis (pero llevándose el fuerte del análisis la tercera, el Alma, ya que lo que en este momento interesa es poner ante la vista la condición ontológica del mundo sensible y de la producción de los entes individuales que en él nacen y mueren sin pausa. O sea, contemplativamente, de manera que con esta presentación filosófica pueda quedar convenientemente rechazada toda concepción demiúrgica antropomórfica y consolidar parejamente el hecho de que la sabiduría, a través de los *logoi,* invade hasta los rincones más humildes del cosmos y de la existencia. Lo dicho, por supuesto, lo expone Plotino con el intento de robustecer su propia doctrina

cosmológica frente a la diversa de los gnósticos, a quienes directamente enfrenta al final del curso. De acuerdo, entonces, con sus personales objetivos el autor neoplatónico continúa desenvolviendo conceptos sobre la materia que ya nos son familiares: la naturaleza o alma del mundo como un logos, da forma a la materia como sustrato [97]. Continúan, asimismo, reflexiones diversas sobre el modo de ser del Espíritu (que su naturaleza es la de un ser múltiple [98], que lo que lo trasciende es la Unidad [99], que mejor le hubiera sido no desear otra cosa diferente de lo Uno [100]), todas las cuales anticipan el clima del capítulo 11 de nuestro tratado, que cae de lleno en nuestro tema, que comienza sintetizando elementos de reflexión que ya conocemos y hemos examinado [101] y que concluye, con plena coherencia, anunciando la apertura de *Enn.* V,8, tratado, que a su vez se ocupa de exponer otro tema que le interesa poner de relieve a Plotino, a saber, el de la belleza cósmica como reflejo de la espiritual.

Bien, en *Enn.* III,8,11 se nos reafirma:

a) que el Espíritu es visión, por lo tanto, como visión que ve, una potencia que ha llegado a ser en acto. Es decir, ser compuesto y, como tal, integrado, analíticamente, por una forma y una materia. ¡Claro está!, se especifica, la mencionada materia será espiritual. Lo dicho y aquello en que seguidamente se abunda sobre la unidad doble del Espíritu, no hace sino reiterar nociones ya conocidas [102].

b) La forma espiritual es reflejo de lo Uno, luego si Éste de nada necesita, el Espíritu necesita de Él [103], porque en él hay

97 Cfr. *Enn.* III, 8, 2, *in initio.* Para cuanto aquí se dice ampliar con *Plotino y la Gnosis.*

98 Cfr. III, 8, 9 y 10.

99 Cfr. III, 8, 9.

100 Cfr. III, 8, 8, 35 y 36. Se trata de la noción separadora contenida en el concepto de "alteridad", según hemos visto en VI, 9 (9), 5, 27 a 29 y V, 1 (10), 4, 31 a 43. Esta tendencia, razonablemente es más fuerte en las realidades inferiores (cfr. V, 2 (11), 2, 4 a 7). N. Baladi ha dedicado una obrita al tema, *La pensée de Plotin*, Paris, 1970. Ver igualmente A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy*, ps. 241 y ss.

101 Rec. p. ej. lo dicho sobre *Enn.* V, 1 (10), ps. 14 y 15.

102 Cf. Enn. V, 4 (7), 2; V, 1 (10), 7 y posteriormente, V, 5 (32), 7.

103 Una vez más la "aspiración" que se contrapone a la "audacia".

algo otro que lo Primero, que es Sí-Mismo nada más, y que le hace ser algo diferente [104].

c) Pero también es cierto que en el Espíritu, pese a la presencia de la materia y gracias a ella [105], su deseo hacia lo Uno y su convergencia hacia Él es plena, y, de este modo, alcanza tanto cuanto puede desear y conserva una total adecuación entre forma y materia, por lo tanto en él hay eternidad, no hay ni cambio ni búsqueda de formas, las tiene todas y al mismo tiempo, y su aspiración es firme y constante, por lo que es verdaderamente real. Pero quien dice verdadera realidad, dice también belleza en plenitud y de este modo, aunque el designio de Plotino es más amplio, se nos invita a pasar al próximo tratado, a *Enn.* V,8, siguiendo el hilo razonador de la materia, que ahora, se nos mostrará operando en su faz estética.

Efectivamente, la belleza no es más que otra forma de expresión de la perfecta adecuación entre la forma y la materia. Por eso, la belleza en sí radica en el Espíritu [106] y, por eso también, existe para Plotino una jerarquía de bellezas que se sustenta en la nobleza del principio informante, en el que el sustrato, según sea el nivel en el que nos coloquemos, revela un superior dominio de la forma sobre lo indeterminado. De este modo nos encontramos bajo la faz estética con la belleza artística o artificial, la belleza sensible o natural, la belleza interna o anímica y la belleza espiritual o en sí [107]. Naturalmente que aquí adonde hemos llegado ascendiendo

104 Cfr. igualmente *Enn.* V, 5 (32), 9.

105 Porque en el Espíritu ''no hay nada carente de pensamiento, oscuro o sin medida'' como en el mundo sensible (ls. 30 y 31).

106 Cfr. *Enn.* III, 8, 11, 26 a 45 y V. 8, 1, 1 y ss. Ver también V, 5 (32), 12.

107 Cf. *Enn.* V, 8, 1 a 3, resultados que son utilizados por II, 9, 17. En V, 8, 7, 18 a 24, se dice: ''Entonces el universo está totalmente retenido por las formas, en primer lugar la materia, por las formas de los elementos; después otras formas sobre formas y después nuevamente otras; de donde que también resulte difícil encontrar la materia escondida bajo tantas formas. Pero puesto que también ella es una forma última, hay una forma total, ella, sin embargo, es también todas las formas, porque el modelo era una forma''. El texto no sostiene que la materia sea una forma en sí misma, sino que ésta, en la medida en que no se puede presentar aislada en el mundo de los seres y es ''en posibilidad'' todas las formas, aparece integrada en la diversidad de formas del cosmos sensibles. De otro modo interpreta J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, p. 73.

desde las imágenes bellas al modelo (como antes desde los existentes comunes a lo que realmente existe), se pueden de nuevo poner de relieve todas las cualidades del Espíritu ajenas al mundo sensible que ya conocemos; aunque, claro está, bajo un modo de exposición relativo a la Sabiduría, el origen del cosmos, la presencia de la belleza en el Espíritu y en el universo sensible, la relación irrompible entre modelo e imagen, etc., que recuerda nuevamente el objetivo central de estas lecciones sobre la belleza, la conveniente conexión entre el mundo sensible, que es bello, y su paradigma, que es la belleza, al par que la especificidad didáctica, el ser este tratado la muestra de otros de los caminos propedéuticos que llevan al alegato de *Enn.* II,9.

Por último y antes de comenzar la defensa antignóstica directa, Plotino nos va a recordar también que si el Espíritu es ser y belleza, es asimismo verdad o conocimiento verdadero. Justamente, unidad perfecta de lo que conoce y de lo conocido, lo que en tanto que el Espíritu lo busca lo encuentra plenamente en sí mismo, es decir, que nunca lo busca, sino que siempre lo posee como su propia realidad autocontemplativa, que es lo que la define, por ello es el pensamiento, la intuición o visión de lo Uno. Aquí nuevamente, pero ahora en su matiz gnoseológico, es el tema de la materia y de la forma espirituales, como los dos integrantes necesarios de la verdad o del conocimiento verdadero, como lo que conoce y lo conocido, lo que de nuevo se describe, agregándosele además la idea de que es la Verdad espiritual por naturaleza, la que permite la existencia de las verdades como imágenes ofrecidas por el razonamiento y la sensación y uniendo, por ello, bajo una nueva y diferente perspectiva, el ámbito cósmico inferior al superior [108].

Después de la triple exposición ofrecida que se puede caracterizar como ontológica, estética y gnoseológica y enlazado firmemente por sus argumentos el universo sensible a través del Alma, a su modelo espiritual que es ser, belleza y verdad [109], queda libre Plotino para internarse en la fuente última de la multiplicidad que trasciende tanto el ser como el no ser, el que posibilita por el reflejo o proyección de lo Uno, su nacimiento, y sobre los que necesariamente debe reinar [110].

108 Se trata, naturalmente, de *Enn.* V, 5, 1 y 2.

109 Síntesis en *Enn.* II, 9, 6, 33 y 34.

110 Cfr. *Enn.* V, 5, 11 a 13 y su resumen en II, 9, 1, 1 y ss.

Muy bien. Desde la perspectiva doctrinal unitaria esbozada y considerando que los adversarios combatidos por Plotino deben haber sido gnósticos valentinianos romanos del linaje de los registrados por Ireneo de Lyón, particularmente en su *Adversus Haereses* I,1,1-I,8,2, páginas 8 a 70 de la edición de Harvey, se explican con facilidad y coherencia las alusiones a la materia, propias y ajenas, que discurren por *Enn.* II,9 [111].

En *Enn.* II,9,1,24 el adjetivo "inmateriales" (*auloi*) se aplica con la mayor precisión posible a lo Uno.

En *Enn.* II,9,3, 15 a 21, las referencias ofrecidas aluden a la materia sensible. Se combate la opinión valentiniana de que el mundo sensible tendrá un final, de que él será destruído en la materia y de que incluso ésta será destruída [112]. Se rechaza igualmente que la materia sea la consecuencia lógica de una caída, la del alma del universo [113] y, finalmente, que la materia pueda quedar aislada y sin participación en lo divino, ya que ello le restaría potencia a Dios [114].

En *Enn.* II,9,10, 26-31 y en los contenidos en relación con este pasaje a que se refiere II,9,11, 1 ss., Plotino sostiene varios rechazos:

1º) que la materia, la que según los gnósticos combatidos ha sido producida previamente por las pasiones de Sofía, esté en un lugar separado, o sea, en sí misma como una sustancia aislada y no que sea sólo algo separable por puro análisis lógico [115];

[111] Cfr. la síntesis de *Gnosis* ², ps. 195 a 229.

[112] Plotino piensa lo contrario (cf. *Enn.* IV, 3 (27), 9; III, 6 (26) 8 y I, 8 (51), 7). Véase Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, I, 7, 1, Harvey I, p. 59: "Y enseñan que llegando a ser de este modo las cosas, el fuego oculto en el mundo se incendiará, inflamará y consumirá toda la materia, consumiéndose también éste con ella y yendo al no ser". Ver igualmente *Extracto de Theodoto* 63 y Tertuliano, *Adv. Valentinianos*, 32, 4. Puede contrastarse también H. I. Marrou, en Bianchi U. (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, ps. 223 a 225.

[113] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, 1, 2, 4, Harvey I, p. 17: "Dicen que de allí (= arrepentimiento) ha sacado su primer origen la materia (*ousía*), de la ignorancia, de la pena, del temor y del estupor". Ver también *Ext. Theod.* 45-46 y Tertuliano, *Adv. Val.*, 10, 3.

[114] Cf. *Enn.* III, 8, 9 y V, 5, 9. El tema lo confirma II, 9, 9.

[115] Se confirma así lo ya visto, p. ej., en IV, 3 (27), 9.

2º) que el hacedor del mundo, el demiurgo gnóstico, pueda haberse formado a partir de la dicha sustancia material [116];

3º) que éste, exterior a Sofía (= Madre que reside en la Ogdóada), mientras que él se localiza en la Hebdómada [117], pueda engendrar el mundo como una obra autónoma y, por supuesto, que mala [118].

La materia, por lo tanto, y en su aspecto sensible, que es el fundamentalmente aludido en el *Adversus gnosticos*, no será, según tesis implícita de Plotino previamente desarrollada, y contra la contumacia de los valentinianos romanos, algo sustancial e independiente y responsable, junto con la ignorancia del demiurgo, de un universo sensible ajeno a los principios espirituales y radicalmente extraño a ellos, sino que seguirá mostrando su fisonomía constitutiva reflectante, como lo otro correlativo al ser, y así lo seguirá mostrando en años subsiguientes [119].

Ya concluída la "gran tetralogía", en el tratado final de este mismo curso dedicado al examen de los números (*Enn.* VI,6 (34)), Plotino habla de la magnitud como materia segunda o en potencia respecto de lo bello [120] y en su capítulo 3º, dedicándose a los preliminares doctrinales de la que se revelará como la triple noción del número en tanto que los *primeros números numerados* o esencias que participan del *número en sí* y los *números numerados y numerantes* como los que fijan la cantidad numérica en lo sensible, el maestro se refiere a la multiplicidad absoluta como el mal y lo ilimitado en sí que puede pensarse como "lo grande y lo pequeño" y "movimiento y reposo", porque puede ser ambos términos; descripciones válidas para la materia sensible, según comprobamos anteriormente [121]. Se presupone igualmente la existencia de la materia

116 Cfr. también II 9, 12, 10 y *Adv. Haer.*, I, 4, 1, Harvey I, p. 35: "Efectivamente de la conversión el alma toda del mundo y el demiurgo han tomado nacimiento y del temor y de la pena toma origen lo demás".

117 Cfr. *Adv. Haer.*, I, 4, 2, Harvey, I, p. 44: "En efecto forma siete cielos, encima de los cuales dicen que está el demiurgo, y por esto le llaman Hebdómada y a la madre Ajamoth, Ogdóada, al conservar el número de la Ogdóada primordial y primera del Pleroma".

118 Cfr. *Adv. Haer.*, I, 16, 3, Harvey I, p. 164: "Y quiero explicarte cómo dicen que la creación misma ha sido hecha gracias a la Madre por el demiurgo a imagen de lo invisible, casi ignorándolo: Primero dicen que los cuatro elementos, fuego, agua...". Ver también *Enn.* II, 9, 13, 14 y 16.

119 Cfr. *Enn.* III, 5 (50) y cuanto seguimos examinando.

120 Cfr. *Enn.* VI, 6, 1 *in fine* y, en otro sentido, VI, 6, 5 *in fine*.

121 Cfr. ps. 32-33 y n. 73. En *Enn.* VI, 6, 6 se denomina a las entida

espiritual cuando se habla de la unidad múltiple que es el Espíritu [122].

Si debido únicamente a su alto valor especulativo consideramos como una unidad de estudio a *Enn.* VI,7 (38) y VI,8 (38), tratados, el primero eminentemente ontológico, ya que se detiene en estudiar principalmente la interioridad del Espíritu o sus contenidos ideales (y en esto prosigue con consecuencia la problemática del tratado *Sobre los números*) y el segundo altamente ético, de una sabiduría moral que se basa en un saber metafísico, encontramos, una vez más, ratificados del siguiente modo los caracteres que son propios de la doctrina plotiniana sobre la materia:

1º) El Espíritu es el reino de la unidad múltiple y, así, se distingue de la simplicidad de lo Uno [123], luego en él, como también en su imagen sensible, es la alteridad la que posibilita esta separación de las ideas [124].

2º) Más aún, y según ya se ha visto, sólo el despojo de toda alteridad o elemento material, permite el encuentro del "Solo con el Solo" o la recuperación de la verdadera y pura libertad [125].

3º) La materia sensible es informe y lo más alejado del Bien; participante del compuesto, carente de potencias y lo más deficiente o necesitado que se pueda imaginar [126].

4º) Se anticipa el posterior estudio de la materia como idéntica al mal en sí [127].

---

des espirituales "seres sin materia (*aneu hyles*)" por contraposición a los sensibles. Hay una tesis semejante en VI, 6, 17.

122 Cfr. VI, 6, 7 *in initio.* En *Enn.* II, 8 (35), 2, se supone la materia sensible como sustrato de los cuerpos físicos en general al igual que en II, 7 (37), 1, 9 y 41 y ss., en tanto que la materia de dos cuerpos al yuxtaponerse formarían la mezcla. *Enn.* II, 7, 2, 3, subraya otras dos ideas ya conocidas: la de la incorporeidad de la materia y la de la corporeidad como una forma.

123 Cfr. VI, 7, 8, 17 y ss.: 10 *in fine*; 14 *in fine*; 15 *in initio* y al final; 17, 23; VI. 7, 37, 16 y ss.

124 VI, 7, 13, 10 y ss.; VI, 7, 39 *in initio*; VI, 8, 21, 33.

125 Cfr. VI, 7, 28 *in fine* y *VI*, 8, 6, 26, interpretado definitivamente por VI, 8, 21 *in fine.*

126 Cfr VI, 7, 3, 11; 14, 5 y ss.; 25, 24 y 25; VI, 7, 33 *in fine*; VI, 8, 11, 21 (*bathos* - materia); VI, 7, 4; 19; 24; 27 *in initio*; 28 *in initio*; VI, 7, 11, 36 y ss. y VI, 7, 27, 11 y ss.

127 Cfr. VI, 7, 23, 9 a 14 y VI, 7, 28 *in initio.*

Durante el curso lectivo inmediatamente posterior de los años 267/268, el pensador neoplatónico se consagrará dilatadamente a examinar un tópico varias veces postergado, el del significado de los géneros del ser en los márgenes de la tradición platónica. Sus clases sobre el tema se reparten en tres grandes tratados: Enéadas VI,1 (42), VI,2 (43) y VI,3 (44). En el primer escrito Plotino expone y refuta la concepción tanto aristotélica como peripatética de las categorías y la doctrina estoica de los modos de ser. En la segunda exposición se ofrece una interpretación de los cinco géneros del *Sofista* 254 d: ser, reposo, movimiento, identidad y diferencia, como los géneros supremos del Espíritu a los que se subordina el número y la cantidad, la cualidad y las ideas. Y en el tercer tratado se analiza la posibilidad de relación que podría existir entre los géneros ideales y los sensibles, si los hubiere.

En el desarrollo de semejante tratamiento ontológico y dialéctico, aparecen menciones a la materia que no sólo ratifican cuanto de ella sabemos hasta ahora, sino que también sirven para perfilar su verdadera naturaleza, particularmente al tratar el género de la *diferencia*.

A partir de *Enn.* VI,1,25 al rechazar nuestro autor la doctrina sobre el género único, al que en definitivas cuentas se reducen las categorías estoicas de sustrato, cualidad, modo de ser y modo de ser relativo, se desarrolla la teoría corporalista de la materia propia del estoicismo, la que se contrapone conceptualmente a la doctrina correspondiente plotiniana de las hipóstasis y de la materia, por ello se sostiene que es absurdo:

1º) Colocar en el primer plano al sustrato, porque semejante concepción coloca a la materia, que sigue al principio, como primera y unifica lo anterior con lo posterior.

2º) Afirmar sustratos y cosas, puesto que el sustrato es único y sólo es distinto por división ("como una masa se divide en partes").

3º) Ubicar en el primer rango a lo que es en potencia y no al acto, porque la materia no engendra a la forma ni a la cualidad.

4º) Hacer de Dios (cuerpo compuesto de forma y materia, según los estoicos) un ser posterior a la materia, aunque su materia sea diferente de toda otra.

5º) Dar la primacía a la masa corporal, puesto que ésta si se considera bajo la perspectiva de las tres dimensiones es una unidad múltiple, que presupone la cualidad de la resistencia (*antitypía*), la corporalidad y la magnitud, pero la unidad es previa a la multiplicidad, no al contrario.

6º) Desjerarquizar hasta tal punto al principio de todas las cosas que, como materia, se le considere amorfo, pasivo, sin vida y pensamiento, oscuro e indefinido.

7º) Juzgar que el sustrato es algo que se vale por sí mismo, sin relación con otra cosa, a la que debe servir de base, transformándose, por lo tanto, a voluntad, no como la materia, sino como un sustrato en acto y, de este modo, originar desde sí, aunque sea sustancia corporal, la vida y el alma.

8º) Poner a lo que no es (*me on*) en la primera instancia jerárquica, o sea, considerar lo último como si fuese primero.

Obviamente, aclara Plotino, los estoicos cometen estos contrasentidos, porque toman por criterio de verdad la sensación y convencidos de que los seres verdaderos son los cuerpos, pero que éstos se transforman entre sí, llegan a creer que *el lugar* en el que estos cuerpos se asientan es lo más real, puesto que se mantiene firme bajo todo cambio. Pero, continúa arguyendo el Neoplatónico, igualmente de esta misma gnoseología empirista brota la contradicción, puesto que el estoico confiando en la sensación, que es siempre una experiencia particular, admite como el ser real lo que no se experimenta sensiblemente, la materia, a la que agrega la resistencia, aunque ésta, en realidad, sea una cualidad. Más aún, le niega el pensamiento a la materia como primer principio, pero acepta que puede ser conocida por ese mismo pensamiento que posee menos ser, puesto que de ella procede.

Otros atentados contra la coherencia descubre Plotino entre los estoicos derivados en consideraciones que juzgan a la materia corporal no sólo como sustrato, según una de sus formas más generales, sino también como cualidad, manera de ser y manera de ser relativa, pero ella, aparte de facilitarnos un resumen sobre la concepción estoica, lo que nos revelan fundamentalmente en su fondo es una nueva ratificación del pensamiento de Plotino sobre la materia de los cuerpos, que aparece como última realidad incorpórea, en potencia, sustrato de formas y, así, indefinida, sin vida,

pasible de recibir las formas, oscura, no ser y difícil de conocer, caracterizaciones que hasta ahora le conocemos [128].

En *Enn.* VI,2, en donde se habla por extenso de los grandes géneros del Ser o mundo espiritual, se sostiene que éste no es único, sino simultáneamente uno/múltiple. Una unidad diversificada, compuesta de géneros sumos, géneros inferiores y especies, subordinantes y subordinados, que al mismo tiempo son principios ontológicos, puesto que forman parte de la multiplicidad del Ser que nosotros dividimos al pensar (*tais epinoiais*).

Pero ¿Cómo es posible que el Ser sea al mismo tiempo que unidad múltiple? El universo sensible es uno y múltiple, porque en él los cuerpos están separados, pero esta pluralidad discreta (*diestekós plethos*) si bien debe tener su origen en un ser más unitario, éste no podrá ser una unidad perfecta, porque en tal caso engendraría una multiplicidad continua, no discreta. Tal ser, productor de los cuerpos, es el Alma, unidad plural o Logos que es, al mismo tiempo, una suma total de *logoi*, los que actualiza individualmente en diversos momentos del tiempo, por eso el alma es una unidad plural. Pero el alma es ser y vida, porque se contempla. Una vida que se despliega en el cosmos [129], pero el Ser contiene la *vida en sí,* porque el ser es pensamiento, o sea, lo pensado y lo que piensa, ser y vida o movimiento y, además, reposo como término del movimiento y su comienzo, y puesto que ser, movimiento y reposo, son tres realidades irreductibles y, por eso, cada uno tiene su propia individualidad, son idénticos a sí mismos y diferentes entre sí. Luego los géneros supremos del mundo espiritual son: el ser, el movimiento, el reposo, lo idéntico y lo diferente.

En otros lugares se sigue repitiendo el tema de la unidad múltiple del Espíritu, pero siempre se describe por qué es así de acuerdo con sus componentes y no por su origen analítico y cuando se utilizan la noción y el término ''alteridad'', tienen siempre el sentido de tratarse de un género primero [130].

128 Con esto se rematan las múltiples refutaciones de Plotino al concepto de materia estoico (rec. p. ej., III, 6 (26), 4). Para el análisis de estos tres tratados, aunque desde una perspectiva aristotélica apologética, véase Ch. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, ps. 43 y ss.

129 Ver también VI, 2, 22.

130 Cfr. VI, 2, 15, 14 y 15 y 21, aunque VI, 2, 22, 7 a 10, tornándose sobre el texto platónico examinado en III, 9 (13), 1, se vuelve a hablar de la multiplicidad del Espíritu por tener en sí la naturaleza de la alteridad (*ten tou thaterou fysin*). Las referencias a la hyle, en forma positiva o

En el último de este conjunto de escritos fragmentado en tratados por Porfirio, en *Enn.* VI,3 (44), el pensador neoplatónico siguiendo un procedimiento de exposición que ya le conocemos y que está íntimamente de acuerdo con su pensamiento filosófico general, presenta los géneros y especies funcionando en el mundo sensible, el de sustancia, como el sustrato individual receptor de accidentes y, derivados de aquí, aunque posteriores a la cantidad y cualidad, el cuerpo, los cuerpos inorgánicos y orgánicos, los elementos y cuerpos ígneos, terrestres y acuosos; los animales y las plantas y las diversas especies de éstos, en relación con formas o medios diferentes. Pero para llegar hasta aquí previamente ha tenido Plotino que determinar que la materia sensible no es un género, sino un elemento componente de la sustancia, que no recibe, como la materia espiritual, la forma como algo propio, sino que está en o sobre ella (*en hyle* o *peri ten hyle*) y siendo materia para toda forma es siempre algo en potencia, y no bajo la manera como la sustancia es sustrato (como materia segunda), por más que en última instancia tampoco el universo sensible es una verdadera sustancia, porque en él todo es una sombra sobre otra, apariencia pura.

Finalmente, en este tratado encontramos otro interesante elemento, en el capítulo 7º, que viene a completar la concepción de Plotino sobre el origen de la materia sensible, cuestión ya en otros momentos aludida, al reafirmarse que se trata de un término derivado [131].

Los seres sensibles no podrían subsistir si no es en la materia, luego es anterior a éstos, pero ella es, a su vez, posterior a los seres espirituales. Lo dicho, sin embargo, no es obstáculo para que el ser de la materia sea oscuro y de realidad menor que los entes que recibe que son *logoi*, mientras que ella es totalmente alógica, es la sombra del Logos (*i.e.* del Alma) y caída (*ékptosis*) de él, un mínimo de ser, inferior a la realidad de los compuestos que sobre ella configura la forma y asimismo inferior a esta forma que sobre ella planea según el orden de la procesión. Y ambos elementos, materia y forma, es probable que tampoco deriven de lo mismo, porque también en lo espiritual hay diferencia [132].

---

negativa, son siempre a la sensible (cfr. VI, 2, 21, 52 y 53 y 22, 10 a 13).

131 La referencia de Plotino es bien concreta (*éiretai en allois*), 1. 3, la última vez que se refirió al tema fue en II, 9, 3; pero también en IV, 3, 9; y en II, 4, hasta llegar a IV, 8, 6, según hemos ido viendo.

132 Texto en el que encontramos una ratificación más a nuestra interpretación de *Enn.* V, 8, 7, 18 a 24. Ver nota 107.

Y bien, si ya al final del capítulo 22 de este tratado, el maestro hizo mención a la realidad del tiempo en relación con el movimiento en sí, ahora no podrá menos que dedicarle unas clases al tema de "la eternidad y el tiempo", mostrando claramente cómo la primera es de calidad espiritual como "lo que es siempre" o la vida inmutable del Espíritu y el tiempo como "imagen móvil de la eternidad", la vida inagotable del alma que se despliega sucesivamente en un movimiento sin fin para alcanzar a reflejar la plenitud del Espíritu. La realidad que en el cosmos espiritual se ofrece simultáneamente en el Alma se manifiesta en sucesión uniforme germinal, movimiento perfecto que engendra el tiempo en el que el cosmos está sumergido. Los signos de ese movimiento ordenado son los astros que así manifiestan el orden de sucesión anímico y el temporal del mundo [133].

Concluirá Plotino este curso con una magnífica meditación sobre la felicidad, pero no volverá a referirse a la materia hasta el próximo año lectivo, ya muy cercano al fin de su vida [134].

En el último de los cursos escolares desarrollados totalmente por el autor neoplatónico, el de los años 268/269, Plotino, en la plenitud de su vigor intelectual [135], se ocupa de cuatro grandes temas a los que les coloca el sello del acabamiento racional.

1º) Entrega un amplio desarrollo sobre una sola idea, la de la relación del alma universal con el universo tanto en su aspecto físico como histórico, explicando detalladamente de qué modo la multiplicidad cósmica, impregnada de orden sabio y vida, debe desarrollarse temporalmente y separarse en el espacio. Esta realidad la posibilita sólo el hecho de que el alma universal sea un Logos, o una imagen espiritual, que equivale a un plan del universo, porque contiene en sí, como reflejos o *logoi*, a la totalidad de las realidades del Espíritu. Son ellos los que se actualizarán sucesiva y proporcionalmente para completar el cosmos de entes individuales en el curso de cada gran período cósmico. Los tratados que desarrollan estos conceptos en su plena maduración son los dos intitulados *Sobre la providencia* [*Enn.* III,2 (47) y *Enn.* III,3 (48)]. En esta oportunidad la materia sensible sólo aparece y es para representar el sustrato de los *logoi* anímicos. En general, cuando el término se

133 Cfr. *Enn.* III, 7 (45), 1 y ss.
134 Se trata de *Enn.* I, 4 (46).
135 Contra la observación de Porfirio, *V.P.* VI *in fine.* Ver ya Igal en *Percifit,* II, 32 a 33, 1970, p. 289.

hace presente es bajo la significación de materia segunda o ya informada como un cuerpo [136].

2º) Presenta también Plotino, sobre la base de un profundo análisis, los aspectos fundamentales de su teoría del conocimiento, que corre paralela con la jerarquía de los grados de la realidad, en *Enn.* V,3 (49). Se revela de este modo el significado de la sensación, de la opinión y del juicio o razonamiento, según que sus premisas provengan del mundo espiritual o del sensible. Se habla asimismo de la intuición intelectual o espiritual como diferente de las facultades anímicas, e intermediaría entre el alma y el Espíritu. Finalmente, se profesa sobre el conocimiento en sí o verdad como la intuición del Espíritu, en el que se identifican objeto de conocimiento y sujeto que conoce y la experiencia del Uno que es anterior a todo conocimiento. En una oportunidad, en relación precisamente con este primer Principio se aclara en qué sentido es Potencia, porque es "Potencia de todo", Posibilidad Universal, mientras que la materia lo es, porque es lo "en potencia" en sí, porque es lo que recibe las formas y algo que propiamente padece la acción, pero no la realiza. Es lo "pasivo" por antonomasia [137].

Además, se ratifica en los capítulos 11 y 12, sin discrepar con lo sostenido en varias ocasiones, que el Espíritu es una unidad múltiple, no la absoluta Unidad, porque en tal caso permanecería en su total soledad y en fijeza completa. No, el Espíritu es visión y tiene necesidad de contemplarse por dos razones: *1º*) porque es conocimiento de sí y 2º) porque depende para este conocimiento de otro. Ya que el conocimiento que es el acto mismo del Espíritu es una forma de deseo (*pothos*) y un hallazgo que pone fin a la búsqueda. En donde no hay diferencia, tampoco hay movimiento y no hay nada que buscar; pero lo que se desarrolla es múltiple. El Espíritu primeramente tiene en sí un deseo vago, es puro deseo (*éfesis*) de ver y visión imprecisa (*atýpotos opsis*), cuando ve, empero, torna múltiple al Principio. Pero esta visión permanece como tal por siempre, o sea, que es, como Espíritu, visión y pensamiento. Antes como deseo, o Espíritu todavía no constituído y en potencia, carecía de contenido intelectual y tampoco conocía. No era Espíritu

136 Cfr. *Enn.* III, 2, 2, 15 a 17; 4, 16 a 20; 7, 8 a 12; 12 *in initio;* III, 3, 3, 26-29; 4, 33 y ss. y 6, 6 y ss.; pero como en sí en III, 2, 2, *in fine*; III, 2, 7-13.

137 Cfr. V, 3, 15, 32 a 35.

propiamente dicho, ahora lo es, por lo tanto, es la Unidad múltiple, sólo de entrada, como ser y pensamiento. Lo diferente (*diáforon*) que mueve el deseo indeterminado del Espíritu por lo Uno, es aquí una nueva aparición de la materia espiritual, ratificando una antigua concepción del maestro ya casi al final de su existencia. Pero no concluye con esto la disertación de nuestro filósofo, pues a estas clases sobre teoría del conocimiento seguirán otras, en las que el deseo en su significación no ahora cognoscitiva, sino sentimental y estética del *eros*, ocuparán al Neoplatónico.

¿Es el amor un dios, un daimon o una pasión psíquica? se pregunta Plotino. Como inclinación sensible no es más que un deseo de belleza que tiende a estabilizarse en ella, corriendo tras sus imágenes efímeras, que puede fallar su objetivo totalmente diversificándose en esas imágenes y de ese modo ser el hombre víctima de la pasión irracional, puesto que se aleja de la belleza y se hunde en la fealdad; pero como inclinación sensible puede ser también la detención voluntaria en una imagen y el deseo de querer perpetuar una visión menguada de la belleza mediante la generación, eligiendo afirmarse en una situación de mezcla, no de pureza espiritual. Finalmente, esa inclinación puede ser sobrepujada, mediante la capacidad propia de todo ser humano de remontarse hacia lo alto, por un acto de veneración de la belleza que percibe a través de sus imágenes y no accediendo al atractivo de lo inferior, sino a la apelación de la belleza incorpórea [138].

Pero en torno a un mismo mito sobre Afrodita y el nacimiento de Eros, que se conserva en dos versiones aparentemente contradictorias, puede facilitarse asimismo una respuesta a la segunda parte de la duda.

En unos casos Eros es hijo de Afrodita, pero en otros de Poros y de Penía, naciendo en el mismo día del alumbramiento de Afrodita. Veamos cómo resolver las diferencias.

Hay dos Afroditas: una es celestial, la otra, preside los matrimonios humanos. Una es inmaterial y vástago directo del Espíritu o, más sencillamente, el alma del universo. Ésta se mantiene firme junto a lo espiritual. La otra es un reflejo de la anterior, la que preside los matrimonios, porque cuida directamente la vida del mundo sensible, es, en pocas palabras, el alma del mundo o naturaleza. Ambas Afroditas conservan junto a sí una imagen del ob-

[138] Cfr. III, 5 (50), 1.

jeto que aman (como el amante lleva siempre consigo la imagen de la amada), tal es su eros. Uno de estos eros, por consiguiente, es externo al mundo, pero el otro interior y relacionado con la vida generativa del hombre, en el fondo, sin embargo, el segundo es un reflejo del primero y, por eso, un deseo que aspira a superarse.

Este último eros que va con nosotros, es el daimon que nos acompaña y en cuyo perfil influímos según sea la calidad de nuestros deseos.

Pero si las Afroditas son dos, la superior o de arriba y la inferior o de abajo, el mito que la muestra madre de Eros y el que considera a Eros hijo de Poros y de Penía y nacida simultáneamente con ella, no difieren, sino que muestran rasgos diversos de la misma realidad e incluso el relato de Poros y Penía, es más amplio en sus significados, puesto que refiriéndose a la Afrodita celeste, proyecta sus consecuencias sobre la Afrodita inferior. Con este mito se nos ofrece ahora un nuevo discurso sobre la materia en relación con el deseo de belleza, que nos habla claramente del funcionamiento de la materia en el Alma, a través de la figura mítica de Penía, y que refleja este mismo comportamiento análogamente en la materia sensible.

Poros, sostiene Plotino, viene aquí para significar la riqueza intelectual del Espíritu. Penía es el deseo indeterminado y falto del logos del Alma que tiende a buscar aquel desborde intelectual y el encuentro se realiza en la misma Alma (= jardín de Zeus o a la Afrodita esplendente de belleza) y ese encuentro que se constituye junto con la misma Alma es el Eros permanente de Afrodita por atesorar las ideas que la perfeccionan. De este modo, el eros en sí mismo es un deseo jamás saciado, por tratarse de un ser mixto de Poros y de Penía (pobreza o indigencia), o de forma espiritual y de materia no sensible; pero, sin duda, el eros es más que la materia, que es pobreza en sí misma. Pobreza, además, que será una indeterminación aún mayor, o un deseo siempre fallido, cuando interviene en la formación de los *erotes* o daimones que imperan en el mundo sensible [139].

Si la materia, por lo tanto, se ha patentizado últimamente en su funcionamiento gnoseológico, así como estético, enseguida le de-

139 Cfr. III, 5, 2 a 9. Ver algunos elementos en M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin,* cap. V y rec. *Enn,* VI, 9, 9. *Enn.*, III, 5, 6 *in fine* ratifica el sentido genérico de la expresión "materia espiritual" como no corpórea, como al final de II, 4 (12), 1.

dicará Plotino unas clases para mostrarla también en su faz de componente ético, el más estrictamente ontológico por la universalidad de su presencia en los sujetos humanos.

En el último de los tratados de este curso, en *Enn.* I,8 (51), aborda Plotino el tema clásico en la época del "origen de los males" [140]. Pero, opina el Neoplatónico, antes de responder, se deben distinguir los términos. Existen los males y el mal en sí. Los males son particulares, como los males parciales o vicios del alma humana o los males individuales del cuerpo, y generales como la maldad del hombre. Pero hay una causa que en última instancia permite la existencia de los males, el mal en sí, el mal primero, la causa del mal, la materia y, radicalmente, la sensible [141] en tanto que es lo más alejado del Bien que se pueda concebir.

Con la enseñanza contenida en este tratado y después de la exposición de la función de la materia en el ámbito del conocimiento y de la belleza como terminamos de decir, Plotino completa un ciclo iniciado muchos años antes, ya en su plena madurez, y que nos remite y recuerda mucho de lo que dijera en *Enn.* II,4(12) y a lo largo de los años en otros puntos culminantes que han tocado nuestro tema, por eso:

— Tan difícil e ilegítimo es el conocimiento del mal como el de la materia, porque son la misma cosa [142].

— El mal, como la materia, es alteridad, lo otro que el ser, como *me on*, no como el género "diferencia" ya implícito en las formas, sino como la imagen o sombra última del ser sobre la que se proyecta la forma que incluye el otro tipo de alteridad [143].

140 Algunos rápidos anticipos de *Enn.* I, 8 se encuentran en III, 2 (47), 4 *in fine*, cuando se dice que los vivientes que se mueven por su cuenta se inclinan tanto hacia el bien como hacia el mal y del mismo modo en las oportunidades en este curso en las que hay referencias al vicio y se habla del mal como una falta de bien (ver igualmente, III, 2, 15; III, 2, 18 y III, 3, 5).

141 Porque en las hipóstasis no se da el mal. Cfr. I, 8, 3 *in initio* y rec. V, 1 (10), 7 *in fine*.

142 Cfr. I, 8, 1 y 9 *in fine*.

143 I, 8, 3, 6 a 9: "Por no ser no entiendo el no ser absoluto, sino sólo lo que es otro que el ser; pero no del modo como movimiento y reposo que están en el ser son no ser, sino como una imagen del ser o incluso un no ser aún inferior". Ver también 6, 32 - 34: "el no ser es lo contrario del ser y la naturaleza y principio del mal lo contrario de la naturaleza del Bien; porque hay dos principios, el principio de los males y el de los bienes" y cap. 13, 3 y 4.

— Es igualmente lo ilimitado, sin medida, lo informe, lo siempre falto de ser, lo indeterminado, inestable (*oudamés hestós*), siempre en necesidad y pobreza completa, el exceso y defecto, oscuridad y sin cualidad [144].

— El sustrato, por consiguiente, de figuras, formas, límites, etcétera. [145].

— La materia, además, aunque es la alteridad, respecto de la forma, no es una realidad independiente, sino el extremo final de la procesión [146].

— No es, por lo tanto, privación, sino una realidad en sí, con su propia naturaleza [147].

— Es lo realmente desemejante [148].

— Es igualmente la fealdad propiamente dicha [149].

— La materia como el mal en sí y la fealdad irreductible existe en sí misma, pero nunca aislada [150].

Según se habrá podido comprobar por los anteriores desarrollos que hemos reunido cronológicamente, la naturaleza, el origen y la función de la materia en la realidad ha preocupado a Plotino durante toda su carrera de pensador y maestro de filosofía. Además, esta cuasi realidad no sólo nunca ha representado un escollo insalvable dentro de su enseñanza o ha presentado contradicciones en su concepción, sino que, por el contrario, la ha ido mostrando y exponiendo cada vez con mayor rigor y desde diversos puntos de vista a lo largo de sus cursos romanos.

144 Cfr. I, 8, 3, 12 a 17; 8, 21 a 23; 9, 15 y ss.; 10 *in initio*. Rec. el flujo corporal de 4 *in initio* y asimismo II, 1 (40), 2 y 3.

145 Cfr. I, 8, 10, 3 y ss.

146 Cfr. I, 8, 7 *in fine*: "Puesto que lo Bueno no existe sólo, debe existir en la serie que proviene de Él o, si se desea decir así, en lo que siempre desciende y se separa de Él, lo último, más allá de lo cual nada otro puede ser ya engendrado y esta existencia es el mal. Por necesidad hay algo después de lo Primero, por lo tanto existe también lo postrero; esto es la materia que ya nada tiene de Bien. Igualmente es la necesidad del mal".

147 I, 8, 10, 4 y 5 y cap. 11.

148 I, 8, 13, 16 y ss. y cfr. con II, 9, 8, 16 a 20 contra la opinión gnóstica de la desemejanza del mundo. Ver ya nuestra *Gnosis* 2, p. 201, n. 10. Tener presente ya Bréhier, *Ennéades* I, p. 101, nota.

149 Cfr. I, 8, 5, 23 y ss. y 9, 11 a 14.

150 Cfr. I, 8, 15 *in fine*.

En síntesis, ésta es la idea final, según nuestra opinión, que puede deducirse de la doctrina plotiniana de la materia:

a) Existen dos principios fundamentales, contrarios e irreductibles que dan cuenta de la pluralidad que encierra toda la procesión: el Bien y la materia.

b) La contrariedad del Bien y de la materia no implica contradicción, por lo tanto la relación entre ellos no es de autonomía, sino una relación de subordinación. Entonces, la materia no es en sí gracias a su propio dominio, sino porque deriva del Bien como su postrera imagen y no ser (*me on*).

c) La soledad de la Unidad puede reflejarse, mostrarse o manifestarse sólo como pluralidad y esto merced al concurso de la materia. Ésta, por consiguiente, como base de multiplicidad estará presente como sustrato en el Espíritu y en el Alma, revelándose bajo los caracteres propios de eternidad e incorporeidad inherentes a las realidades de estas hipóstasis, y en el universo sensible bajo los rasgos de consistencia resistente y separación espacio-temporal peculiares de este rango de la procesión universal.

d) En cualquiera de sus niveles de aparición, en el espíritu, el alma o el cuerpo, la materia es lo indefinido, ilimitado, etc. En última instancia lo "otro" en sí que recibiendo lo que lo informa (lo Uno, el Espíritu o las formas y *logoi* anímicos) da el compuesto.

e) La relación Bien/materia, es la de modelo/imagen. La materia es la última de las imágenes de lo Uno, por ello, ni es productora de realidad, sino reflejo de apariencias, ni realidad aislada, sino posibilidad indefinida de actualización, siempre componente de un acto. Sólo por el análisis lógico es admisible hablar de la materia, el mal y la fealdad en sí, pero ello no elimina su plena realidad insustancial. Esta forma, por otro lado, de entender la materia como componente permanente y engañador de las hipóstasis segunda y tercera y del cosmos, se comprenderá en su total alcance cuando analicemos seguidamente la concepción plotiniana de la imagen ontológica.

f) Ofrece también Plotino una respuesta al problema tan en boga en su tiempo del origen de la materia. Ella no es un principio que se oponga *ab aeterno* al Uno, sino que siempre ha existido con Él como su irradiación última. Luego siempre ha existido

la materia, como siempre han existido el Espíritu, el Alma y el mundo, sólo que subordinada a las realidades superiores y acogiéndose a las propiedades de la potencia que la informa. Las discrepancias con neopitagóricos al estilo de Numenio, platónicos dualistas, gnósticos valentinianos o de otras familias y teólogos cristianos son patentes, como más tarde veremos brevemente. Pero antes pasemos a desarrollar la teoría de los seres como imágenes y su modo de relación causal, para descubrir más íntimamente el pensamiento de Plotino en el problema que nos está ocupando.

Capítulo II

LA DOCTRINA DE LA IMAGEN ONTOLÓGICA Y DE LA CAUSALIDAD SEGÚN LAS ENÉADAS

I. Teoría de la imagen ontológica.

Voluntariamente habíamos dejado a un lado el tratado número 26 en el orden cronológico de los escritos de Plotino, es decir *Enn.* III,6, ya que en él el filósofo neoplatónico con el fin de estudiar en determinado momento la apatía de la materia, especialmente frente a la ya conocida del estoicismo, revela a partir del capítulo 6º, y sobre todo en los capítulos 7, 9, 11 a 13, 14 y 19, cuál es su más profunda manera de comprender la materia, como componente de los seres sensibles, dando con ello una destacada muestra de su genialidad metafísica o místico-especulativa, que, por su alta forma de especulación, permite que pueda ser fácilmente comparada con la de Shánkara, como en la segunda parte del libro se puede comprobar.

Dejemos, primero, hablar al mismo Plotino: "Pero debemos volver a la materia como el sustrato o a las cosas que se dice que están sobre la materia, de las que tomaremos conocimiento sobre el no ser que le corresponde y sobre su impasibilidad. La materia, por consiguiente, es incorpórea, puesto que el cuerpo es posterior y compuesto, es decir que ella produce un cuerpo con otra cosa. De este modo la materia ostenta nombre idéntico al del ser en cuanto a la incorporalidad, porque uno y otro, el ser y la materia, son diferentes de los cuerpos. No siendo ni Alma, ni Espíritu, ni vida, ni forma, ni principio formador, ni límite (porque es ilimitada), ni potencia (porque del mismo modo ¿qué produce?), sino que cayendo fuera de todo lo citado, no podría recibir con corrección el nombre del ser, sino que en buen derecho puede denominarse no ser, y no como el movimiento y el reposo son no ser, sino como

lo que no es verdaderamente, una imagen y simulacro de masa, un deseo de realidad, estática, no estando en reposo, invisible en sí y escapando al intento de verla, existiendo aun cuando no se vea, pero invisible por más que se quiera ver, representando siempre sobre sí los contrarios: pequeño y grande, menos y más, deficiente y sobreabundante, imagen impermanente y que tampoco puede huir, porque ni aun tiene fuerza para esto, puesto que no ha recibido fuerza del Espíritu, sino que ha sido engendrada con total falta del ser. Por lo tanto todo cuanto se anuncia por ella miente y, aunque se represente grande, es pequeña, y aunque se muestre más, es menos y su ser aparente no es ser, es, por decir, un juguete efímero; por esto también las cosas que parecen existir en ella son juguetes, sencillamente, reflejos en un reflejo, como sucede en un espejo, que lo establecido en un lugar se refleja en otro; es decir, según aparenta está repleto, y aunque nada tiene parece también serlo todo. 'Las imitaciones de los seres entran y salen', o sea, reflejos en un reflejo amorfo y visibles gracias a lo amorfo de ella, parece que engendran en ella, pero nada producen (porque son inconstantes, débiles y carentes de verdad); la materia, sin embargo, no se divide ni corta, como sucedería a través del agua o si una persona proyectara formas en lo que se llama vacío. Porque, insistimos, si las cosas visibles fuesen tales como son aquellas desde las que han venido a la materia, quizás dándoles cierta potencia de las que las enviaron, se podría pensar que ésta nacida en ella podría ser alterada por ellos; pero, en realidad, siendo unos los seres que se reflejan y otros las cosas visibles, es posible darse cuenta por esto de la falsedad de la afección, puesto que lo que se ve es mentira y no tiene nada de la misma naturaleza con lo que lo ha producido. Siendo, ciertamente, débil, falso y caído en una falsedad, como las cosas en un sueño, en el agua o en un espejo, debe dejar impasible a aquella en la que entra; bien que en los ejemplos citados hay una semejanza entre los objetos que se ven y las causas que ven''[1].

[1] Cfr. Enn. III, 6, 7. La doble expresión *paígnion feugon,* para la materia, y *paígnia,* para los seres sensibles, según cuanto se va a decir seguidamente, es técnica, ya que recuerda claramente a Platón: ''Te digo que debes dedicarte con seriedad a lo que es serio, pero no a lo que no lo es; que, por naturaleza, Dios merece todo nuestro feliz afán, pero que el hombre, como hemos dicho antes (cfr. en este mismo Diálogo 644 d 7— 644 e 5), ha sido fabricado para ser un juguete de Dios y realmente esto es lo mejor de él'' (*Leyes* 803 c 1 a 6). Respecto de Plotino véase también la misma doctrina

En este pasaje, en primer lugar llama la atención el hecho de que se ofrezca un brillante resumen de la concepción de la materia en los seres sensibles, conteniendo las líneas más firmes de lo que constituye esta teoría, tanto en los años anteriores como posteriores a este curso.

Basta hacer presente en relación estrecha con materiales ya examinados, que se nos reafirma que:

a) La materia es sustrato y en tanto que es así o aquello *sobre* lo que están los entes, es no ser e impasible [2].

b) De este modo la materia es incorpórea, como anterior a los compuestos sensibles y diferente de ellos, por más que, razonablemente, su incorporeidad se debe a su carencia de forma corporal y no, como en el caso de los seres incorpóreos, porque sea superior a los entes sensibles [3].

c) La materia no es ni Alma, ni Espíritu, ni los contenidos de éste, ni sus reflejos anímicos o *logoi*. Es asimismo ilimitada, impotente y no ser en sí, no relativamente [4]; por eso, la materia no es idéntica a la masa, sino su reflejo [5], un deseo nunca satisfecho [6] y que se revela siempre engañadoramente a través de los

---

ratificada en *Enn.*, III, 2 (47), 15 y 16 y que se vincula, más de lo que, parece a simple vista, con la arcaica noción homérica de *moira*. Sobre la noción de imágenes oníricas como representantes de la inconsistencia de los entes, ver ya III, 6, 5, 10 y ss. y cap. 6 *in fine*, en este último caso en relación con la idea de sensación y al mismo tiempo con la noción de "resurrección", cuyos sobreentendidos en relación con la doctrina gnóstica hemos analizado en *R.B.* 2, 1976, ps. 170 y 171.

2 Cfr. también III, 6, 9; 11; 13. Por este motivo la materia más que madre es nodriza y recuerda nuestro autor el mito de Cibeles y de los eunucos, cfr. cap. 19. Esto indicaría una clara distinción entre platónicos (*en hyle*) y peripatéticos (*ex hyle*), según Simplicio, *In Phys.* 320 21 y ss. (ver Van Winden, ps. 32 y 33 y la posición comentada de Calcidio, *ib.* ps. 148-150). Cfr. cap. I, p. 54.

3 Ver ya III, 6, 6 *in initio* y 12 *in fine.* Para alteridad y diferente a las realidades ver III, 6, 15, 6 a 10 y 18, 31 y ss. Cfr. cap. I, ps. 33, 51 y 52.

4 Cfr. para ilimitación: III, 6, 8, 12 a 20; 15, 5 y ss.; sobre impotencia congénita 15, 25 a 28 y 18, 29 a 31; sobre irrealidad en sí, III, 6, 8, 11 y 12; 10, 10-13 e *in fine* y 18, 19 y ss. Ver cap. I, ps. 36 y 37 y 40-41.

5 Cfr. III, 6, 16 y 18, en general. Ver cap. I, ps. 31-32 y 59-60.

6 De esta insatisfacción se deduce su peculiaridad, como ser malo, feo, irreal, cfr. III, 6, 11, 21 hasta el final; también 14, 7 y ss. Se relaciona con esto mismo el concepto de "audacia", en esta oportunidad, otra vez utilizado. Ver cap. I, ps. 15 y subsiguientes.

compuestos perceptibles y de sus cantidades y cualidades, por ese motivo, no es ni movimiento, ni reposo, ni pequeña, ni grande, etc., pero sí posibilidad de aceptar todo cuanto provenga del Alma y se muestra como si fuera estas cosas y no siendo nada, todo lo refleja. Verdaderamente, como ya lo sabemos, la materia sensible se caracteriza mejor, no por ser *grande,* ni por ser *pequeña,* sino por ser ''grande y pequeña'' al mismo tiempo, ninguno de los dos, pero posibilidad de ambos [7]. Todo lo dicho ya lo conocemos y de diferente modo, pero en la segunda parte de este texto hay otros conceptos que nos interesa particularmente comentar.

Efectivamente, puesto que la materia se define por ser una falta total de ser, todo aquello de lo que forme parte para constituir un compuesto sensible, participará igualmente de esa deficiencia de ser y será algo falso. Puesto que ella, además, es como un juguete sin consistencia que pasa, todo ser que colabore a componer será igualmente una realidad aparente y transitoria. En fin de cuentas, la materia es el postrero de los reflejos del ser y reflejo amorfo en sí y cuando acoge las formas anímicas, como imágenes o representaciones en ella, los reviste con su propia ausencia de ser y con su falsedad y transitoriedad indefinida o en sí.

El estatuto de realidad de los compuestos sensibles surge de esta combinación de forma y de materia y la mejor manera de describir y de poner ante la luz su naturaleza ontológica propia es considerando este modo de existencia en sí mismo que los define, la de ser reflejos en un reflejo en sí, como lo otro de lo que informa. Y en esta peculiar concepción de los entes que Plotino se esfuerza por ilustrar como análoga a los reflejos en un espejo, en el agua o en un sueño, son éstos los elementos constitutivos de la imagen que el pensador neoplatónico pone de relieve:

1º) La presencia en el ser compuesto sensible de un sustrato impasible y siempre en sí, como lo precario por antonomasia.

2º) La reflexión del ser en el sustrato, que es diversa del modelo que la origina, pero que conserva cierta semejanza.

3º) La combinación inestable entre lo que se refleja y la imagen.

[7] Cfr. en general III, 6, 2, 10 a 26 y 15 *in fine*. Sobre calificación ver III, 6 10 *in initio* y 17. Cfr. cap. I, ps. 32 y 49 y las remisiones a los testimonios aristotélicos examinados en el cap. III.

4º) La dependencia directa entre la imagen y el objeto que la origina.

5º) La irrealidad de la imagen respecto del ser que se refleja.

6º) La relación necesaria e inescindible entre el objeto que se refleja y la imitación reflejada.

7º) La asimetría entre la entidad que se refleja y el reflejo, de modo que el segundo no influye sobre el primero, pero sí sucede lo inverso.

8º) La relación causal que existe entre el ente que se refleja y la imagen.

1º) El sustrato o materia sensible, reflejo último del Alma, es lo otro en sí respecto de cuanto posee realidad esencial, por lo tanto su radical e intransferible debilidad exigirá que todo ser que sobre él se proyecte se vea tocado por esa debilidad, puesto que lo menesteroso sigue siendo siempre igual, es impasible y no se tiñe de riqueza, pero sí empobrece a todo lo que se muestre en su faz. La impasibilidad en sí de la materia, el hecho de ser "alteridad" por naturaleza o el no ser, fealdad o mal en sí, es la condición principal para que todo ser sensible, como reflejo que es, sea un compuesto pasajero, precario y engañoso. A Plotino le interesa mucho mostrar tal deficiencia del ser sensible y la función básica que desempeña la impasibilidad y menesterosidad en sí de la materia y se esfuerza por ilustrarla detalladamente interpretando particularmente una expresión platónica, la de *Tim.* 50 c 4-5, en relación con la *jora*: "lo que entra y sale siempre de ella son las imágenes de los seres". Plotino está tan preocupado por aclarar esta cuestión, porque ella, en realidad, constituye el núcleo de la idea de participación de los seres sensibles, o sea, de la forma cómo son las entidades del universo del cambio en cuanto a su realidad y, simultáneamente, de cuál es el modo como las ideas pueden aparecer en la materia. Por ese motivo explica el filósofo neoplatónico poco después: "Por esto me parece también que Platón que pensaba de este modo, dijo correctamente: 'lo que entra y sale son imitaciones de los seres' y que no dijo algo vano con la expresión 'entrar y salir', sino queriendo que nosotros al reflexionar sobre el modo de la participación la comprendamos y se corre el riesgo de pensar que la conocida dificultad sobre cómo la materia participa de las ideas no era el que ha pensado la mayoría de nuestros pre-

decesores, o sea, cómo la forma *entra en* la materia, sino mejor, como *está en* ella. Porque parece que lo realmente admirable es saber de qué modo estando las ideas presentes en la materia, ella permanece igual siendo impasible respecto de ellas y aún más, puesto que las que entran son alteradas por otras. Pero asimismo es notable que las mismas que entran despidan alternativamente a las anteriores y que la afección tenga lugar en el compuesto y no en todo compuesto, sino en aquel que necesita agregar o eliminar algo y que es incompleto en su estructura por la falta de algo, pero completo por su presencia. Para la materia, empero, ningún beneficio hay en su composición, ya se le agregue algo, porque ni con lo que se le agrega se torna lo que es, ni apartándose es menos, puesto que permanece lo que era desde el comienzo'' [8].

2º) La forma que se proyecta sobre la materia es otra realidad que ella, *en* ella se revela o refleja, pero es realmente independiente y, por decir, está en otro lugar. La ilustración ofrecida de la imagen en el espejo constituye un buen ejemplo para lo que se dice. Esta integridad de la forma respecto del sustrato es la contrapartida de la impasibilidad material, pero la imagen es por naturaleza diferente del modelo, aunque no absolutamente desemejante, sino su reflejo, puesto que lo totalmente desemejante es la materia [9]. El texto que seguidamente ofrecemos nos ayuda igualmente a comprender este tema: "Porque no se debe decir que la presencia o la recepción de una forma es 'el ser afectado'. Si se dijera que tampoco los espejos y los medios totalmente trasparentes son alterados por las imágenes que se ven (en ellos), el ejemplo no sería totalmente inapropiado. Porque los seres en la materia son también imágenes y ella es incluso más impasible que los espejos. Ciertamente calor y frialdad tienen lugar en ella, pero esto sucede a las cosas que son calentadas, no a ella" [10].

3º) Pero si la materia ni sufre cambios, ni es destruida y tiene la capacidad de recibir todas las formas [11], estas formas recibidas no en sí mismas, sino como sus reflejos, constituirán seres por esen-

[8] Cfr. III, 6, 11 *in initio*. Ratificar con las líneas 36 y ss.

[9] Rec. a este respecto la firme posición antignóstica de Plotino. *Enn.* II, 9, 8, 16 a 20. Ver ya nuestra *Gnosis* 2, p. 201 y n. 10 y el comentario amplio de nuestro *Plotino y la Gnosis*.

[10] Cfr. III, 6, 9, 14 a 21.

[11] Cfr. III, 6, 8; 9 *in fine*; 10, 11 a 13 e *in fine* y 11 (ya visto)

cia inestables, es decir, incapaces de constituir compuestos fijos y firmes. Por eso se dice un poco después en este mismo tratado, persistiendo el maestro neoplatónico en su glosa de Platón: "Así piensa Platón sobre la materia y no afirma que su participación sea una idea naciendo un sustrato y dando una forma al modo como genera un compuesto, modificándose ambos al mismo tiempo, mezclándose, por decir, y alterándose mutuamente, sino que quiere mostrar que no aspira a mostrar tal cosa y de qué modo la materia permaneciendo impasible podría recibir las ideas buscando un ejemplo de participación impasible (de otro modo no sería fácil enseñar qué cosas precisamente cuando están presentes conservan el sustrado idéntico) ha presentado muchas dificultades esforzándose por expresar lo que quiere y, además, queriendo mostrar el vacío de realidad en los seres sensibles y el gran espacio que hay de lo que es aparente". Por todo ello, prosigue Plotino: "La suposición de Platón, sin embargo, indica en lo posible la impasibilidad de la materia y la presencia aparente en ella de imágenes que no están presentes" [12].

4º) La imagen en el sustrato, dado que éste sólo la espejea, se subordina a la forma que se refleja, en ella se origina y de ella depende inmediatamente, necesitando del sustrato para generarse como reflejo. Con tal finalidad se expresa: "¿Si la materia no existiera, nada existiría? Sí, como no habría reflejo si un espejo o algo equivalente no existiera. Porque lo que nace debe existir en algo otro y no existiendo esto no podría nacer; porque así es la naturaleza de la imagen, ser en algo otro. Puesto que si algo saliera de los seres que producen, podría existir igual sin ser en algo otro; pero dado que éstos permanecen fijos, si se reflejan en otra cosa, lo otro debe existir, ofreciendo una base a lo que no se mueve". Y como la materia, similar a un ser permanentemente menesteroso (Penía) [13], nunca alcanza plenamente estas formas, sólo da sus imágenes y, por eso, apoyando también al punto *2º*, "lo que se refleja en la materia es diferente al ser real" [14].

5º) La imagen, por cuanto se va describiendo, se comprende que no es la realidad. Esta reside en el objeto, no en el reflejo. La imagen puesto que se perfila sobre la irrealidad en sí, sólo

12 Cfr. III, 6, 12 *in initio* y las líneas 25 a 27.
13 Rec. nota 6 y nota 139 del cap. I.
14 Cfr. III, 6, 14 *in initio* y las líneas 13 y 14.

ofrece un simulacro del ser que representa, por eso insiste Plotino en este tratado con expresiones como las que siguen: "Ciertamente lo que entra en la materia se presenta como una imagen y como algo no verdadero en lo que no es verdad". Para aclararse renglones más adelante: "Pero si es posible que las imágenes de las que los espejos están llenos permanecieran y éstos no se vieran, no desconfiaríamos de que lo que se ve fuese verdadero. Por lo tanto, si hay algo en los espejos igualmente deben estar los seres sensibles en la materia; pero si no están, sino que aparentan estar, también debe afirmarse que aparecen sobre la materia siendo la causa de su representación la realidad de los seres, de la que los seres reales siempre participan, pero no los seres que no existen realmente, puesto que no deben tener el mismo modo de existencia que tendrían si fuesen seres no reales, sino reales"[15].

6º) El reflejo, del mismo modo, está enlazado inseparablemente al modelo, de manera que ocultándose el objeto motivo del reflejo, se desvanecería la imagen. Esto, sin duda, no sucede en el orden de la realidad, pero por esa razón ha podido sostener Plotino adhiriéndose al ejemplo del espejo y sus imágenes: "Porque si en este caso quitásemos los seres reales, nada de lo que ahora se ve en el mundo sensible aparecería en ningún momento. En nuestro ejemplo el espejo se ve, porque también es una forma, pero en el caso de la materia no siendo una forma, no se ve"[16].

7º) Las imágenes en la materia pueden trasformarse chocándose o entrando en conflicto entre sí o eliminándose, pero este cambio entre ellas o la obnubilación de su verdadera realidad, si debida en última instancia a la materia, ni influye a ésta, como se ha abundado en diversos momentos, ni tampoco a los seres reales, sino sólo a las apariencias o reflejos. Así puede afirmar el Maestro: "El Alma que posee las formas de los seres y es también una forma, las tiene todas al mismo tiempo y la de cada ser individual simultáneamente en sí y porque ve las formas de los seres sensibles, por decir, volviéndose hacia sí misma y aproximándose no puede recibirlos en su multiplicidad, sino que los ve despojados de masa, porque no puede trasformarse en diferente de lo que es". Para

[15] Cfr. III, 6, 13, 31 y 32 e *in fine*. Ver también 17, 26 y 27: "éstas son magnitudes porque vienen del Espíritu, pero son falsas, porque aquello en que se reflejan no es".

[16] Cfr. III, 13, 36 a 40.

continuar coherentemente en el capítulo siguiente: "Las formas que entran en la materia como su 'madre' no le son perjudiciales ni beneficiosas. Ellas no la chocan, pero se chocan entre sí; porque las fuerzas se dirigen contra sus contrarios y no contra sus sustratos"[17].

Al contenido del apartado 8º, que está en relación con la causalidad productora de los seres, le dedicaremos un examen más detallado, pero antes debemos mostrar, no sólo que este tema de la imagen ontológica no es una novedad exclusiva de este curso en las Enéadas, sino también que él incluye elementos que van más allá de la pura esfera del universo sensible.

Habíamos hecho presente ya en el comienzo del capítulo I de la obra, que Plotino en el primero de los tratados eneádicos, en *Enn.* I,6,3 *in fine*, presentó a las bellezas sensibles como "imágenes y sombras" de los seres del cosmos espiritual. Es decir que esta concepción del Neoplatónico de interpretar los grados inferiores de la realidad como reflejos de los superiores, evitando así todo hiato en la constitución de la totalidad de lo que es, lo acompañó doctrinalmente siempre, de manera que con ella ofrecía tanto una respuesta a lo que es la naturaleza constitutiva de los seres compuestos, como al modo de enlace de sus componentes, y explicaba, al mismo tiempo, el modo de relación de los seres producidos con sus agentes productores y esto doblemente, desde una perspectiva inferior (noción de participación ontológica) y desde un punto de vista superior (doctrina de la causalidad esencial o productora).

Los aspectos estáticos y dinámicos de la procesión de los seres quedarían justificados de acuerdo con estos cánones de doctrina y todo pensamiento que proyectara sobre la filosofía de Plotino imputaciones de un emanacionismo material, de determinismo físico o de panteísmo religioso, no haría más que señalar al filósofo griego como el sostenedor de ideas que no le pertenecen, sino que son sugeridas sólo por las limitaciones conceptuales o prejuicios teóricos de las mismas escuelas filosóficas o teológicas que lo impugnan. Con el material que seguiremos analizando en la primera parte de este capítulo se irá mostrando con mayor claridad nuestra tesis.

En *Enéada* V,9(5),5 tropezamos ya con dos pruebas explícitas de lo que Plotino pensaba sobre los existentes sensibles como imá-

[17] Cfr. III, 6, 18, 24 a 29 y 19 *in initio*.

genes, puesto que enseña: "Porque lo sensible no es primero en cada uno de los seres, ya que entre ellos la forma en la materia es una imagen del ser y toda forma en otra cosa viene a ella de otra y es una apariencia de aquélla... (éstas son) arquetipos, primeras y esencia espiritual", concluyendo del siguiente modo el filósofo su apartado ratificatoriamente: "Los seres sensibles son por participación lo que se dice que son, en tanto que la naturaleza que les sirve de sustrato trae la forma de otra parte (como el bronce de la estatuaria y la madera del ebanista); porque el arte aquí entra en ellos a través de una imagen, pero el arte mismo permanece idéntico fuera de la materia y posee la verdadera estatua y de hecho sucede también así entre los cuerpos. Del mismo modo este mundo al participar de las imágenes de los seres revela que los seres son diferentes a ellas: los seres son constantes, pero ellas vacilantes, los seres se basan sobre sí y no necesitan lugar (porque no son magnitudes), ya que tienen, en cambio, una realidad espiritual y que les basta. Efectivamente la naturaleza de los cuerpos exige ser conservada por algo otro; el Espíritu, sin embargo, sostiene con su admirable naturaleza lo que por sí es caduco y él mismo no busca una base en donde sostenerse"[18].

Esta postura viene de nuevo subrayada en el seno de la descripción del proceso ontológico, cuando se sostiene al final de *Enn.* IV,8(6),6: "Por consiguiente, cuanto hay de más noble en lo sensible es la expresión de lo mejor que existe en los seres espirituales, de su potencia y bondad, y todas las cosas están unidas desde siempre según existan espiritual o sensiblemente, unas existiendo de por sí y otras por participación en las primeras han adquirido el ser siempre, imitando, según pueden, la naturaleza espiritual"[19]. Con un modo de razonamiento filosófico análogo se explica que las almas particulares son las imágenes o la imagen de un Alma única que se repite en lugares diferentes, de idéntica manera a como trozos diferentes de cera reciben de un solo sello la misma figura[20]. Con este texto se relaciona *Enn.* III,9(13), 3 *in fine*, cuando se

[18] Cfr. III, 6, 5, 17 a 23 e *in fine*.

[19] Ver ya el examen de este texto en ps. 9 y 54. Puede relacionarse lo dicho con lo expresado en *Enn.* V, 9 (5), 14 en el párrafo aclaratorio que trata sobre los productos de la putrefacción, etc. Cfr. igualmente V, 6 (24), 6, 18 y 19, en donde se pone de manifiesto que la esencia es el ser pleno, no su nombre.

[20] Cfr. *Enn.* IV, 9 (8), 4, 15 a 20.

afirma que el alma, todavía en la región intermediaria, echa una ojeada sobre su imagen y de esta manera la informa, descendiendo sobre ella [21]. Con similares razones, por lo tanto, se dice que el hombre individual es reflejo del espiritual [22], que el tiempo, que rodea al Alma, es imagen de la eternidad [23] y, en síntesis, haciendo presente que el Espíritu es causa, arquetipo y modelo de toda imagen sensible, se afirma taxativamente en *Enéada* VI,6(34),15 *in initio:* "digamos que el ser total, el verdadero, es ser, pensamiento y viviente perfecto, pero que es al mismo tiempo todos los vivientes, ciertamente su unidad la ha imitado con la propia, en la medida en que le era posible, también este viviente que es el universo; porque la naturaleza del universo sensible ha escapado de aquella unidad, puesto que debía ser sensible" [24].

No se agota, empero, en el nivel sensible la presencia de la imagen ontológica. Sabemos que la materia surge eternamente desde lo Uno y que constituye la base o fundamento de la manifestación o presencia de lo Uno tanto en la esfera del ser espiritual como en la región del devenir. Por lo tanto los reflejos no serán sólo sensibles, sino también anímicos, como *logos* o *logoi,* y espirituales propiamente dichos, como el Espíritu, el Ser, la Belleza o las ideas. Expresado de otra manera, si se quiere, el modo de participación de la materia, no ya en los seres sensibles, sino en los espirituales, será diversa de la que se ha ensayado para este tipo de imágenes y es esto precisamente lo que en forma más o menos explícita enseña Plotino, puesto que afirma:

a) El Alma es el reflejo del Espíritu. De este modo puede decir el Maestro: "Considera, por lo tanto, aquel reino vecino al Alma, hacia arriba, que es más divino que esta cosa divina que es el Alma; aquel reino del que surge el Alma y después del cual está;

[21] Ver también VI, 4 (22), 15 sobre el nacimiento y IV, 4 (28), 19 y ss. sobre el dolor y placer como equivalentes a la pérdida y recuperación de la imagen anímica en el cuerpo; asimismo IV, 6 (40), 3, 5 a 10 sobre el descenso del alma como una atracción mágica.

[22] Cfr. *Enn.* VI, 7 (38), 6, 11, 16 y lo dicho en VI, 7, 5 y 7. Cfr. en general; J. Pepin, *Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu,* ps. 95 y ss.

[23] Cfr. *Enn.* V, 1 (10), 4, 16 a 19.

[24] Cfr. *Enn.* III, 2 (47), 1, 22 y ss.; III, 8 (30), 7 y 11; V, 8 (31), 2; II, 9 (33), 16 y VI, 7 (38), 7, 21 y 22. Ver también III, 2, 3, 29-31; III 3 (48), 6, que relaciona la adivinación con la analogía; V, 3 (49), 7 *in fine*; III, 5 (50), 1, 30 y ss.; I, 8 (51), 15 *in fine*; II, 3 (52), 18, 16-22.

puesto que siendo tal como nuestra exposición mostró, es una imagen del Espíritu, como la palabra proferida de la palabra interior'' [25].

Varios años más adelante e incluyendo igualmente datos en relación con la realización del sujeto humano o la recuperación de su esencia, se sostiene de parejo modo: ''Pero gracias a razonamientos tales también nuestra alma asciende al Espíritu, considerándose como una imagen de él, que su vida es una apariencia e imagen de él y cuando intuye es deiforme y de forma espiritual... es posible en cierto modo mediante el alma, puesto que es su imagen, contemplar al Espíritu, mediante el alma que se ha asemejado a él más exactamente, con aquella parte que puede asemejarse al Espíritu. El alma, pues, se advierte, y lo más divino de ella, debe ponerse ante la vista quien quiera saber qué es el Espíritu. Esto probablemente sería posible si quitaras primero el cuerpo del hombre, es decir, de ti mismo, después, igualmente, el alma que lo plasma, la sensibilidad completamente y deseos, iras y otras frivolidades tales que la inclinan hacia lo mortal y totalmente. Lo que queda precisamente de ella es lo que llamamos 'imagen del Espíritu', la que conserva la luz de él, como la solar, que brilla después de la esfera de su masa en torno a ella y de ella derivada" [26].

Forma de razonamiento filosófico que se encuentra en estrecho parentesco doctrinal con aquellos otros textos que yendo incluso más adelante en el análisis, presentan al alma natural o cósmica, no desligada de la del universo, sino asimismo como su propia imagen; más débil y opaca, por lo tanto, puesto que organiza la existencia del mundo sublunar, en el que reina un orden que es ciertamente inferior al de la esfera de los astros y las estrellas [27].

b) A semejanza de lo dicho, también el Espíritu, por su lado, es la imagen o el reflejo de lo Uno, según lo indica el filósofo neoplatónico una y otra vez en sus clases: ''Lo Uno permanece como objeto de intuición, lo que nace surge como intuición, pero siendo intuición y pensando desde donde deriva (porque no tiene otro) es Espíritu y, por decir, tiene otro objeto de intuición, como aquél

[25] Cfr. V 1 (10), 3, 4 a 8.

[26] Cfr. *Enn.* V, 3 (49), 8, 44 a 55 y 9, 1--10.

[27] Cfr. *Enn.* V, 9 (5), 6 *in fine*; IV, 4 (28), 13; III, 8 (30), 3 y 4; II, 3 (52), 18 *in fine.*

y es reflejo e imagen de Él'' [28]. Se representa también al Espíritu como una irradiación o proyección luminosa (*perilampsis*) que deriva de lo Uno, en *Enn.* V,1(10),6, 28-30 [29] y en *Enn.* VI,8(39), 18, 25 y ss., después de ilustrar la relación con el simbolismo geométrico del centro de la circunferencia y de sus radios se asevera: ''Así ciertamente sucede para el Bien mientras que la potencia espiritual lo ciñe en su torno siendo como el modelo de su imagen en lo uno-múltiple. la que también está, por decir, en camino hacia la multiplicidad y por causa de ella se ha tornado Espíritu... Es como una luz que parte de un mismo centro, manteniendo en sí su trasparencia; la luz dispersa es una imagen, pero aquélla de donde surge es la verdadera''.

Pues bien, si con una constancia que no deja pie a la refutación, Plotino ha considerado los niveles inferiores a lo Uno: el Espíritu, el Alma (bajo sus tres formas de alma universal, de naturaleza y de almas particulares) y el universo sensible, como una serie ordenada de reflejos. ¿Ha estado siempre también de acuerdo el pensador neoplatónico en comprender unitariamente la estructura o composición interna permanente de la imagen y su relación firme con el modelo del que actúa como reflejo? Nos parece que sí y, además, que esta presunción puede confirmarse con facilidad. Bastaría con recordar aquel notable texto en el que en polémica velada ya con los gnósticos, Plotino nos confiesa: ''Además, como la imagen de una cosa (parangonable a una luz más débil), cortada del ser de donde proviene no existe ya y, en general, todo lo que tiene desde otro su realidad siendo su imagen, si se lo separa no puede conservarse en la existencia, así tampoco estas potencias que vienen del Ser, podrían existir separadas de él. Si es así, en donde están ellas, allí también estará al mismo tiempo aquél del que han derivado, de modo que una vez más, él debe estar por doquier al mismo tiempo como algo total, no dividido. 10. Si alguno, sin embargo, dijera que no es necesario que la imagen esté ligada al modelo (porque también un retrato existe, aunque esté lejos del modelo del que deriva, y en el objeto calentado persiste el calor una vez retirado el fuego). Respondemos primero acerca del modelo y el retrato. Si el que objeta se refiere al retrato hecho por un pintor, no es posible sostener que el modelo es el que ha hecho el retrato, sino que es el pintor, no siendo la imagen de

[28] Cfr. *Enn.* V, 4 (7), 2, 22 a 26.

[29] Ver igualmente cap. 7 *in initio* y VI, 7 (34), 26 al comienzo.

él, ni incluso si se pintara a sí mismo; porque la causa que pinta no es ni el cuerpo del pintor, ni la forma que imita; e igualmente tampoco el pintor, sino que debe sostenerse que la especial disposición de los colores produce tal retrato, la producción del retrato no es tampoco propiamente como la de la imagen en aguas, espejos y sombras; porque en estos casos se supone con rigor que derivan de lo anterior, que existen a partir de él y que lo engendrado no puede existir separado de él. De esta manera igualmente debemos juzgar que las potencias más débiles se originan en las anteriores. En cuanto a lo objetado, por otro lado, sobre el fuego, debe decirse que tampoco el calor es imagen del fuego (salvo que se dijera que hay también fuego en el calor, porque, si es así, el calor se produciría sin fuego). Por esto, en cambio, aunque no de inmediato, más tarde el cuerpo apartado del fuego desiste de lo caliente y se enfría. Pero si nuestros contradictores sostienen que estas potencias se van apagando, ante todo considerarán como indestructible sólo a lo Uno y harán a las almas y al Espíritu corruptibles. Igualmente por añadidura, harán derivar a los seres que fluyen de una sustancia que no deviene, aunque, si el sol se detuviera en cualquier parte, proporcionaría la misma luz a los mismos lugares y si se dijera que no es la misma luz, entonces se creerá que el cuerpo del sol fluye. Pero se ha dicho también en otras oportunidades con multiplicidad de razones que los seres derivados de lo Uno no son corruptibles y que tanto las almas como la totalidad del Espíritu son inmortales"[30].

En el texto ofrecido se nos facilitan la totalidad de los elementos dilucidatorios del comportamiento de la imagen ontológica y, además, algunos ejemplos que corroboran sensiblemente tal doctrina:

La imagen en sentido estricto es equivalente análogamente a las que se ofrecen de los cuerpos en espejos, y aguas y como en la sombra de ellos, porque en tales casos: *a*) la imagen deriva directamente del modelo; *b*) la derivación es permanente; *c*) la

[30] Cfr. *Enn.* VI, 4 (22), 9, 37 a 45 y 10, 1 a 30. Los adversarios refutados son claramente gnósticos, según se puede comprobar por las dos alusiones dirigidas contra el carácter caduco y desemejante del universo que se encuentran en *Enn.* V, 8 (31), 12 al final y II, 9 (33), 8, 16 y ss. Ver ya F. García Bazán, "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino", ps. 180 y ss. Para la remisión del final de 10, ver Bréhier *Ennéades* VI, 1, p. 190, n. 2.

subordinación y enlace es necesario para que haya imagen; *d*) la trascendencia del modelo, por lo tanto, es la sola que permite eliminar la presencia de la imagen. Como se podrá comprobar, una vez más, se trata de un conjunto de elementos formales que son equivalentes a los que hemos desarrollado al examinar *Enn.* III,6 [31].

Pero si nos esforzamos por ser correctos, estos elementos propios de la estructura de la imagen y determinantes del comportamiento de la relación imagen/modelo, ontológicamente interpretados, son los que subyacen doctrinalmente en las diversas expresiones sintéticas o simplemente alusivas que con perseverancia utiliza el filósofo neoplatónico.

De esta manera es posible confirmar que en *Enn.* IV,5(29),7 se recuerda la trascendencia del modelo respecto de la imagen como sucede en un espejo; que el espejo multiplica irrealmente la unidad del modelo (*Enn.* VI,6(34),2) y que, en última instancia, la posibilidad misma de la memoria y del conocimiento afinca en una semejante teoría del reflejo [32]. Pero cuando se habla del calor como imagen del fuego, del frío como imagen de la nieve, de la luz como brillo o imagen del sol y del fuego, del aroma como del cuerpo perfumado, etc., etc., se está ininterrumpidamente reafirmando una misma teoría implícita, aunque ahora bajo la forma, ciertamente más ilustrativa, de las analogías físicas, símbolos o imágenes plásticas [33].

Bajo el velo protector, sin embargo, de esta doctrina de la imagen ontológica, tan parecida en múltiples de sus aspectos a la concepción del simbolismo hoy día sacada a la luz y hecha moneda corriente por los estudios de los fenomenólogos del símbolo, y que es también la más clara explicación que Plotino ofrece de la doctrina de la participación y de los diversos grados de esa participación de los seres múltiples en la Unidad, emergen también a la superficie del conocimiento otras dos grandes ideas del filósofo

31 Los intermediarios para nada se necesitan, como sostiene el filósofo contra los gnósticos, cfr. *Enn.* V, 8 (31), 7 y 13 y la síntesis apretada de *Enn.* II, 9 (33), 1 con el comentario de nuestro *Plotino y la Gnosis*, cap. IV, *ad loc.*

32 Cfr. *Enn.* IV, 6 (40), 3.

33 Cfr. *Enn.* V, 4 (7), 1, 31 y 32; V, 1 (10), 6, 28 y ss. Para su clasificación, véase R. Ferwerda, *La signification des images et des méthaphores dans la pensée de Plotin, passim.*

neoplatónico, puesto que son las que explican el dinamismo o actividad de la totalidad del proceso universal hacia abajo y hacia lo alto, o sea, su doctrina de la causalidad general y su concepción de la salvación o liberación del hombre. Vamos a analizarlas.

II. La doctrina de la causalidad esencial.

Retengamos en el mismo comienzo de este nuevo apartado, algunas expresiones literales de Plotino. Primero, en relación con el Espíritu y el universo: "El Espíritu es anterior al universo, aunque no lo es cronológicamente, sino porque deriva del Espíritu y él le es anterior por naturaleza, su causa, como arquetipo y modelo, ya que es su imagen y existe y subsiste siempre gracias al Espíritu"[34]. En segundo lugar, otros dos textos, referidos ahora, al Uno y al Espíritu. La elocuencia de ellos iguala a las palabras anteriormente transcriptas. "El Bien que es padre del logos, de la causa y de la esencia causal, es Principio y como un modelo de cuanto nada tiene de común con el azar, Él que es también lo Primero, desprovisto de lo azaroso, de lo fortuito y accidental, es Causa de sí mismo y existe desde sí y por sí mismo; puesto que igualmente Él existe primordialmente y es, en el sentido de ser, más allá del ser (*hyperontos*)", y varios años antes: "Por esto no es el ser, sino su generador; el ser es como su primer nacimiento; lo Uno siendo perfecto, porque nada busca, posee ni necesita, por decir, desborda y esta sobreabundancia produce algo diferente de Él; lo engendrado se vuelve hacia Él; se plenifica y mirándole es también de este modo Espíritu... Por lo tanto siendo de esta manera como lo Uno produce como Él, difundiendo su múltiple poder"[35].

Y ya que hemos facilitado al lector estos pasajes, de su contenido nos parece que nacen sugerencias suficientes como para indicar cuál es el significado de la doctrina de la causalidad ontológica plotiniana, teoría que podemos ir verificando circunstanciadamente con el examen analítico de varios otros textos. Como esta doctrina es el alma interior del proódos de la totalidad de los

34 Cfr. *Enn.* III, 2 (47), 1, 22 a 26.

35 Cfr. *Enn.* VI, 8 (39), 14 *in fine* y V, 2 (11), 1, 6 a 4. Ver también V, 4 (7), 2, 38 a 42.

seres y su jerarquía y cabalga sobre el pensamiento expuesto correspondiente a la teoría de la relación ontológica modelo/imagen, es posible decir lo siguiente sobre ella:

1º) Plotino considera como causa productora a todo ser en la plenitud de su naturaleza propia, por ello ha podido expresar: "Si lo primero es perfecto, lo más perfecto de todo y potencia primera, debe ser el más poderoso de todos los seres y que las demás potencias lo imiten en la medida en que puedan. Por otro lado, vemos que cualquiera de las otras cosas si llega a la perfección genera y no soporta permanecer en sí, sino que produce algo diferente, y no sólo el que tiene decisión, sino también cuantos producen sin decisión e incluso los seres inanimados dan de sí cuanto pueden; por ejemplo, el fuego calienta, la nieve enfría y los remedios medicinales actúan sobre lo demás según su naturaleza; todas las cosas, según pueden, imitan al principio en eternidad y bondad" [36].

2º) El efecto o producto generado es una imagen o reflejo del productor; por eso se encuentra, en cuanto a su grado de realidad, en proporción directa con la jerarquía ontológica de su causa, En efecto: "El proceso, por consiguiente, se desarrolla desde el principio hasta el límite cada término quedando siempre en su propio lugar, pero lo engendrado ocupando otro puesto, el inferior; no obstante, cada ser se torna idéntico al que sigue, en la medida en que lo sigue" [37].

3º) Teniendo en cuenta los dos principios enunciados y la relación modelo/imagen, resultará que la causa productora es simultáneamente: *causa formal,* puesto que actúa sabiamente, *eficiente,* puesto que es el motor productivo; *material,* puesto que no necesita ningún elemento externo para generar e, incluso, *final,* porque es el término anterior el que mantiene a la serie producida equilibrada y a cada término que sigue en su nivel de aspiración y por cuanto diremos, además, en el apartado III de este capítulo sobre el ascen-

36 Cfr. V, 4 (7), 1, 23 a 34; V, 1 (10), 6, 12 y ss., 7, 9 y 11; igualmente IV, 8 (6), 6, 1 y ss. y VI, 8 (39), 10 *in fine;* II, 3 (52), 18, 10 y ss.

37 Cfr. V, 2 (11), 2, 1 a 4; V, 4 (7), 1, 23 a 26; V, 1 (10), 7 *in initio*; VI, 7 (38), 40, 18 a 24; VI, 8 (39), 8, 7 a 11; VI, 1 (42), 28. 13 a 15; VI, 3 (44), 1, 19 y ss.; V, 3 (49), 15 al final y 16 *in initio* y al final; I, 8 (51), 2, 15 a 25.

so o elevación de los seres. Es esta polivalencia causal, la que le permite decir a Plotino: "Si somos razonables admitiremos que el acto que emana, por decir, de Él es como una luz que sale del sol, por consiguiente admitiremos también que lo es la naturaleza espiritual toda y que Ello firme en el ápice del Espíritu reina sobre el Espíritu sin rechazar de sí su resplandor (de lo contrario aceptaremos otra luz anterior a una luz), pero irradia siempre permaneciendo firme sobre el Espíritu. Porque ni está cortado de Él lo que de Él deriva ni, por otro lado, se identifica con Él"[38]. Y en otro lugar: "Pero la naturaleza del Bien es lo deseable en sí y por esto las demás cosas poseen libertad, porque pueden sin impedimento alcanzarlo y poseerlo ¿Cómo, pues, Él, el soberano de todos los seres venerables que están tras Él y que está en el primer puesto, hacia el que todo aspira a ascender, del que todo depende y del que proceden sus potencias, al punto de poder poseer libertad, cómo, repito, lo haríamos descender hasta la libertad que hay en ti y en mí"[39].

4º) El efecto se subordina y es generado por la causa, que permanece en sí, pero no preexiste en ella, es una realidad, pero diferente. Así se explica Plotino resumiendo el sentido de la totalidad del proceso poco antes referido: "Todas estas cosas son el Primero y no son Él; son Él, porque de Él derivan y no lo son, porque Él, quedando firme en sí, da. Por lo tanto es como una gran vida que se extiende en longitud, cada uno de los puntos de la sucesión es diferente, pero el todo es continuo en sí, y si son diversos por diferencia, lo anterior no se destruye en lo posterior"[40].

5º) El efecto es inseparable de la causa, de modo que si el ser es pleno, su producto es una consecuencia necesaria de tal completitud de condición. Por la misma razón expresa Plotino: "Cuando lo que ha generado es lo óptimo necesariamente lo generado está con él, al punto de que está separado de él, sólo por su alteridad"[41].

[38] Cfr. V, 3 (49), 12, 39 a 45. Para completar cfr. III, 8 (30), 7; VI, 8 (39), 7, 32 a 46; 8, 8 a 11 y 14, 30 a 41.

[39] Cfr. VI, 8 (39), 7, 3 a 10. Ver asimismo 16 *in initio.*

[40] Cfr. V, 2 (11), 2, 24 a 29. Tan ilustrativo como el símil de la línea y sus puntos, resulta el del centro y el círculo desarrollado en VI, 8 (39), 18. Podría verse igualmente V, 4 (7), 1, 5-8; 2, 12 a 14; VI, 9 (9), 8, 24 a 30; V, 1 (10), 6, 12 y ss.; VI, 4, (22), 4, 7-11; III. 8 (30) 8; VI, 8 (39), 9, 21 y ss.; VI, 3 (44), 8, 32 y ss. y V, 3 (49), 15 *in initio.*

[41] Cfr. V, 1 (10), 6, 52 y 53. Ver también VI, 9 (9), 6 y ss. y recuérdese el texto objetor de *Enn.* VI, 4 (22), 10.

El polémico texto con el que el Maestro refuta el antropoformismo valentiniano, se encuentra en la misma línea: "Toda imagen existe por naturaleza, en la medida en que su arquetipo permanece. Por esto no están en el recto camino quienes, en tanto que permanece lo espiritual, corrompen y generan el mundo, como si alguna vez el hacedor hubiera deliberado producirlo"[42]. El notable texto que constituye el capítulo 1º en *Enn.* V,2 (11), tal vez sea la mejor prueba verificatoria de conjunto de los cinco presupuestos descriptos de la doctrina de la causalidad ontológica plotiniana, puesto que dice: "Lo Uno es todas las cosas y ninguna, porque como Principio de todas no es todas las cosas, sino trascendente (*ekeinos*) a todas. Allí, sí, por decir, todo sube corriendo, mejor todavía, no están, pero estarán. ¿Cómo, entonces, derivan desde la simplicidad del Uno que no muestra, siendo idéntico, ninguna diversidad, ni duplicidad de ningún tipo? Precisamente porque nada hay en Él, todo viene de Él, y para que exista el ser, por eso Él no es ser, sino su generador. Él ser es, por decir, su primera generación; porque siendo perfecto, porque nada busca, ni posee, ni necesita, por decir, desborda y esta sobreabundancia produce algo diferente de Él; lo engendrado se vuelve hacia Él, se plenifica y mirándole es también de este modo Espíritu... Por lo tanto siendo de este modo como lo Uno, produce como Él, difundiendo su múltiple poder; pero imagen también esto de él, se difunde como lo anterior al ser. Este acto salido de la esencia es el Alma que se genera mientras que el Espíritu permanece firme; porque también el Espíritu se genera, en tanto que lo que es anterior a él queda fijo. El Alma, sin embargo, no produce permaneciendo quieta, sino que habiéndose movido generaba una imagen. Por consiguiente cuando está allí de donde nace se plenifica, pero si avanza hacia un movimiento otro y contrario, genera como imagen de sí la sensibilidad y la naturaleza que está en las plantas. Nada, empero, está separado ni cortado de lo que le precede".

6º) El efecto que proviene de la causa como su reflejo es menos que ella, por lo tanto es admisible el análisis lógico de los símbolos plásticos (sol/luz; sol/rayos luminosos; cuerpo/sombra; cuerpo perfumado/aroma; fuente/arroyos, etc.); la descomposición dialéctica de las analogías geométricas (centro/círculo; puntos sucesivos de una línea, etc.) y, finalmente, describir esta misma realidad

42 Cfr. V, 8 (31), 12 *in fine*. El tema lo hemos examinado en *Genethliakon Isidorianum*, pp. 177 y ss. Ver asimismo VI, 2 (43), 22, 31 y ss.

bajo los ejemplos que revelan claramente la presencia del principio o sustrato material en las imágenes (reflejos en aguas, espejos, etc.). Un texto como el que seguidamente señalamos resume toda esta problemática: "Porque si se dijera también que hay algo otro después de lo Uno, esto es simultáneo a Él, lo que está tras Él, en su torno y, por decir, es su vástago unido Él, de tal manera que cuanto participa de esto que está detrás de lo Uno, participa igualmente de Él. En verdad en el mundo espiritual hay muchos seres y los hay del primero, del segundo y del tercer grado, siendo también como los rayos de una esfera que están suspendidos a un solo centro, aunque no se distinguen por intervalos espaciales, sino que existiendo todos al mismo tiempo entre sí, en donde están los seres de tercer grado, están también los de segundo y los de tercero" [43].

7º) Es la materia el componente necesario, aunque inmutable en sí mismo, de todo efecto causal, del mismo modo que la Causa de las causas es inmodificable. Ésta es la razón profunda que permite que los grados de la realidad siempre existan y con su propia jerarquía y que sólo sean posibles las trasformaciones internas, aunque como tomas de conciencia de la realidad de la causa productora y con los matices propios que este tema admite, como comprobaremos en el próximo apartado. Partiendo del nivel sensible puede explicar así Plotino el fenómeno, otra vez teniendo presente el pensamiento valentiniano: "Pero también creo, si se considera la participación de la materia en las ideas, que resultará más convincente nuestra doctrina y que no se la rechazará ya como imposible o insoluble. Porque pienso que es razonable y necesario que, puesto que no yacen las ideas separadas por una parte y del otro lado la materia en la lejanía, desde las alturas, de donde sea, venga hacia ella la iluminación, ya que esto carece de sentido, porque ¿Qué significación tienen, en este caso, las expresiones 'lejano' y 'separado''? Tampoco lo que se dice respecto de la participación en cuanto a su dificultad de explicación y dificultad propia existiría, sino que se podría explicar fácilmente con ejemplos. Si a veces hablamos de 'iluminación' no entendemos la palabra al modo como decimos que las iluminaciones de las cosas sensibles van hacia lo sensible, sino que puesto que en la materia hay imágenes, mientras que las ideas tienen rango de modelos, así nos referimos al tipo tal de iluminación, como siendo separada del reflejo. Pero si hablamos ahora con

[43] Cfr. VI, 5 (23), 4, 17 a 24 y V, 4 (7), 2, 27 a 33.

mayor exactitud no se debe sostener que las ideas existiendo separadas y después, como sucede en el agua, la idea se manifieste en la materia; sino que la materia, por decir, tocando de todas partes a la idea y por otro lado no tocándola, adquiere de la idea por vecindad cuanto puede recibir en todas sus partes, puesto que nada hay en medio, ni tampoco la idea trascurre y corre a través de ella, sino que permanece en sí... En resumen, la idea no da nada de sí a la materia, puesto que no puede dispersarse, pero dado que es una puede informar a lo no-uno con su unidad y hacerse de este modo presente en toda parte de él, de modo que no informa con una parte esto y, con la otra, aquello, sino en su totalidad cada parte por entero''[44].

Con esta doctrina de la causalidad ontológica, productiva o esencial, sostenida por Plotino sobre la base de la teoría de la imagen y en la que el ingrediente material de la realidad, como lo ''otro'' en sí del principio informante, es tan necesario e indispensable como éste en su plano más elevado (*i.e.* lo Uno), para dar cuenta de los planos del ser espiritual y del devenir, el filósofo neoplatónico no sólo ha proporcionado una concepción coherente y sutil de los diversos grados ontológicos de las esferas del ser, de su origen y de su dinamismo, sino que igualmente ha revelado su enseñanza como dependiendo estrictamente de una experiencia de tenor místico, con cuyo tono la impregna de irrealidad, y no relativamente, sino en el más profundo sentido de esta expresión. Al mismo tiempo, el pensador griego ha dejado claramente a un lado una serie de modos mentales que chocan abismalmente con su pensamiento: *a*) el emanacionismo materialista peculiar del estoicismo y juntamente con ello toda doctrina inmanentista del ser en sí; *b*) el trascendentalismo, en apariencia y según lo interpreta nuestro filósofo, valentiniano que amuralla a lo divino y, al mismo tiempo, cualquier tipo de dualismo cosmológico entre Dios y el mundo o la oposición irreductible entre lo Infinito y lo finito; *c*) cualquier otra forma de trascendentalismo monista o panteísta.

a) No se explican los grados de la realidad como las sucesivas trasformaciones de una misma sustancia material o un proceso su-

44 Cfr. VI, 5 (23), 8 *partim*. Ver asimismo VI, 3 (44), [illegible]; I, 8 (51), 6, 32 y ss. Para el primer texto citado cfr. nuestra [illegible], n. 49. El interés de Blumenthal en su análisis de este capítulo va por otra parte, cfr. *Plotinus' Psychology*, ps. 122 y 123.

perficial *ad deminorationem* de cualquier otra sustancia, con lo que el principio productor sería, por más que debilitado, interior a su producto ¡No! La causa permanece en sí y el efecto es su imagen, o sea, algo diferente, que se origina en la causa y a ella se subordina, pero que ni la trasforma ni persiste separada de ella, sino que sólo, como su manifestación, diversa y múltiple, la oculta en su propia naturaleza y la revela, como trascendente a esta su naturaleza inferior o particular existencia. El concepto de emanación plotiniano debe interpretarse a la luz de semejante concepto causal de los seres.

b) El efecto no puede ser separado de la causa, no se confunde ni se identifica con ella, luego ésta siempre le acompaña y no se le opone, pues es su reflejo. Se trata, por consiguiente, de la expresión de la causa en un plano que no es el de la causa propiamente dicho. La afirmación de la trascendencia total de lo divino respecto de los seres y del mundo es una tesis simplemente antropomórfica y tan absurda en los labios de Plotino como la de la emanación sustancial. Dios no crea porque en algún momento así lo resuelva o simplemente lo decida, sino porque de su plenitud connatural y de acuerdo, por ello, con su propia constitución surge espontánea, pero sabiamente, todo lo demás. Así la relación entre Dios y el mundo no es de creador/creatura, sino de irradiación permanente, o sea, de unidad y diversidad sin comienzo ni fin.

c) Pero si la relación esencial causa/efecto es irrompible y la trascendencia de naturaleza de la primera respecto del segundo queda asegurada sobre la base de la concepción del modelo y su reflejo, carece también de significación hablar de una divinización del hombre que *somos* [45], del cosmos e incluso del Espíritu. Cada nivel de realidad permanece siempre en lo que es, *como imagen,* y su grado de participación en lo divino sólo se puede ampliar por superación de niveles ontológicos, no por la simple trasformación de lo inferior en lo superior. Porque, bien mirado, a la ley del proceso imaginario descendente, sólo le corresponde, lógicamente, la necesidad del camino ascendente que rompe la estabilidad del reflejo para recuperarse como modelo o arquetipo exilado y fugitivo de la realidad en sí. Una concepción panteísta, bien fuese por una anterior trasformación o caída de lo divino en el reino de lo inmanente

[45] Cfr. *Enn.* IV, 7 (2), 1, 20 y 25. Ver del mismo modo *Enn.* VI, 8 (39), 2 *in fine.*

o por la conversión de la sustancia mundanal en trascendente, admitiría una dualidad de naturalezas y una relación entitativa entre ellas, que, si lo reflexionamos con profundidad, tampoco se aviene con la doctrina causal de Plotino y su concepción de los seres como reflejos.

Despejadas, por consiguiente, éstas o parecidas oscuridades de interpretación que los siglos se han encargado de disparar sobre el pensamiento del filósofo neoplatónico, creemos que es necesario que nos detengamos unos momentos en la idea del ascenso o conversión del alma, tal como lo describe Plotino.

III. Ideas sobre el ascenso ontológico y metafísico.

Esta teoría de la imagen que acabamos de examinar, si bien permite explanar apropiadamente los diversos grados del desarrollo de las hipóstasis inferiores y sus consecuencias sensibles, es también una buena garantía racional para asegurar críticamente, dentro del sistema de pensamiento de Plotino, la vía hacia lo alto, el camino de elevación de los seres hasta sus principios generadores o, si se quiere, el trazado del itinerario que conduce a los seres hacia el reencuentro de la verdadera realidad o lo que es sin limitaciones en sí mismo. Porque si el ser inferior es la copia refleja o el resultado de un modelo o causa de más eminente esencia, la toma de conciencia original de esta realidad múltiple, humilde y efímera, que es el reflejo, guiará irrevocablemente a la afirmación de aquello que es fuente y permite la existencia de la imagen, o sea, a la percepción del modelo productor que es, en definitivas cuentas, su verdad profunda.

Traigamos a la memoria, una vez más, el símil favorito de Plotino, el de la imagen en el espejo. Si bien el objeto que se proyecta sobre la superficie especular no es la imagen reflejada y ésta depende íntimamente de aquél, como hemos visto, también es cierto que si se desea conocer la realidad de la imagen, lo que internamente la estatuye y establece, vano nos será recurrir y afincarnos en ella, sino que, como buenos espíritus escrutadores deberemos remitirnos al objeto causa de la reflexión. Pues bien, las bases firmes de la gnoseología, de la estética y de la ontología plotinianas se asientan en estos principios y el camino de la liberación que hace posible descubrir la realidad en planos cada vez más puros consiste,

precisamente, contrapuestamente a cuanto hemos dicho sobre la producción, en una marcha de recogimiento o ensimismamiento que, bajo el manto de la purificación y reunificación progresiva, lo que nos va revelando es una sucesiva identificación o *recuperación* de los modelos desde el punto de partida inferior de las imágenes, puesto que son ellos los que posibilitan la existencia de ellas en un rango de realidad menor. Naturalmente, el ser capaz de realizar esta travesía a través de los planos del ente y del ser y que tiene la posibilidad de asomarse a lo Absoluto, es el hombre, por la calidad de su alma anfibia y de su estructura microcósmica[46], sin que con su discurso derivado de la intuición sabia y de la experiencia mística cambie la composición de cuanto existe. Finalmente y tornando a la reflexión sobre la condición de la imagen. Si nuestra observación quiere ser justa debemos convenir en que la comprensión de la precariedad de la imagen sensible o la inferioridad de la espiritual respecto de lo Uno, es, en realidad, más aún que un acto de dispararse hacia el modelo, el conocimiento del arquetipo mismo y como resulta imposible que el modelo sea realmente conocido desde lo inferior, sucede que en semejante acto estamos instalados ya en el modelo, lo conocemos radicalmente desde sí mismo, somos el modelo que se conoce a sí mismo y así la vieja divisa, platónica de "sólo lo semejante conoce a lo semejante"[47], será la clave de bóveda en la que se funda todo este viaje anagógico, movido por sucesivas superaciones de los grados imaginarios de la realidad hasta reposar en lo Uno, lo Primero, etc., libre de todo obstáculo, alteridad o materia (porque aquí ya se han desvanecido los reflejos) y en donde se encuentra la contemplación estable, la vida plena y la felicidad o serenidad equivalentes a la libertad en sí misma o autosuficiencia radical[48].

Después de estas breves consideraciones introductorias dejemos, sin embargo, hablar al mismo Plotino.

Y acaso, antes de traspasar el umbral de los tratados de tonalidad propiamente mística, que son los que mejor se ocupan de

[46] Cfr. *Enn.* IV, 6 (41), 3. Contrástese igualmente *Enn.* III, 2 (47), 8, 9 a 11; también 9, 19 y ss.

[47] Cfr. *Teeteto* 176 b 1, muy próximo a la tradición empedoclea. Plotino utiliza repetidamente el principio, ver IV, 8 (6), 1; VI, 9 (9), 4, 10 y 11; II, 4 (12), 10; III, 8 (30), 9, etc. Cfr. Cilento, *Paideia*, p. 148 y nuestro *Plotino y la Gnosis*, cap. I, n. 67. Ver asimismo Pépin, o.c., ps. 5 y ss.

[48] Cfr. I, 4 (46), 3 *in fine*; 5, 12 y 13 *in fine*.

nuestro tema, sea digno de tomar en cuenta el desarrollo gnoseológico de *Enéada* IV,6 (41), 3. En efecto, aquí se hace presente que la actividad cognoscitiva es un pasaje de la potencia al acto, de lo oscuro a lo claro, una vez que el alma, como "razón de todas las cosas" ilumina lo que conoce por el recuerdo de su ser esencial. El conocimiento, por lo tanto, es posible gracias a la estructura imaginaria de la realidad, porque en la imagen sensible se refleja la inteligibilidad anímica y en el Alma, la verdad del Espíritu. Es la idea de la semejanza o *homoiotes* de los seres la que preside este tipo de explicaciones, que en *Enn.* VI,9 (9), se nos ofrece con clarísimos trazos. Porque en esta lección teniéndose en cuenta el recorrido del ascenso anímico, su fin postrero, el Bien, lo Uno, lo Primero, cuya experiencia es al mismo tiempo felicidad, como poco antes hemos recordado [49], se nos llega a decir sin titubeos: "Si recibiendo la luz verdadera e iluminando toda el alma por haber llegado a ser más próximo, sube aún, aunque estando cargado por algo que es un obstáculo para la visión, es decir, si no sube solo, sino con algo que lo separa de Él o si todavía no se ha reunido unitariamente (porque Ello no está ausente de nada, pero también está ausente de todo, al punto de que estando presente no lo está, sino a quienes lo pueden recibir y están predispuestos de manera de adaptarse y entrar en contacto y tocarlo por semejanza (*homoióteti*) y por la potencia de la misma raza que hay en ellos y que viene de Él, cuando se ofrece del modo como era, cuando sale de Él, y entonces pueden verlo en la medida en que Ello puede ser objeto de contemplación), si, por consiguiente, no está todavía allí, sino que permanece afuera a causa de los obstáculos dichos o por la falta de una doctrina que lo conduzca y lo revista de confianza, entonces que se atribuya esto a sí mismo responsablemente y procure estar solo, alejado de todo" [50].

Si se tiene presente, además, que en el próximo capítulo de este mismo tratado se nos insiste en que esa naturaleza admirable (*tháuma*) que es lo Uno, fuente de los mejores bienes y Potencia generadora de los seres, permanece en sí, que no se debilita ni disminuye con su producción ininterrumpida, y que es anterior a cuanto engendra y que por eso *no está en sus productos*, se seguirá ahondando conceptualmente en nuestro tema. Si, agregamos que en el ca-

[49] Cfr. I, 1 (53), 7 y la nota anterior. Sobre la experiencia radical de lo divino ver simplemente VI, 9, 7 y Porfirio, *V.P.* XXIII.

[50] Cfr. VI, 9, 4, 20 a 34.

pítulo 9º tanto al comienzo como posteriormente, se pone igualmente de relieve que no sólo el Bien queda inmutable en sí mismo, sino que su efecto inmediato, el Espíritu, que unido a Él como la luz al sol (porque el Espíritu es la imagen de lo Uno) y que Éste es la fuente de la vida y el Espritu la vida perfecta, pero que la nuestra, más alejada de Dios, no es sino "una huella e imagen" de ésta, una imagen inestable, un ser mortal y caduco, porque en Dios está su "origen y su fin" (*arjé y telos*), se torna definitivamente comprensible el texto anteriormente trascripto y cuyo contenido viene a ser nueva y doblemente subrayado en este mismo tratado *Sobre el Bien o Uno,* con otros dos toques maestros, *1º*, con una ilustración analógica, la del centro y los círculos y *2º*, hablando del sentido final de la *unio mystica,* porque:

1º) "Ahora bien, si estos círculos fueran corpóreos y no círculos anímicos, coincidirían espacialmente con el centro y puesto que el centro está colocado en un lugar determinado estarían en torno a él, pero dado que las almas son en sí mismas espirituales y Aquello está por encima del Espíritu, se debe pensar que el contacto por el que lo que piensa entra naturalmente en relación con lo pensado, tiene lugar por potencias diferentes y que también como el que piensa (= Espíritu) está presente por semejanza e identidad también el contacto será mayor, a causa del género común, puesto que no hay obstáculo"[51].

2º) "Pero igual allí no había una simple contemplación, sino visión de modo diferente, éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de contacto, reposo y anhelo de adaptación perfecta, porque se ha de ver lo que está en el santuario... Pero incluso si no llega al santuario considerando que es algo invisible, la Fuente y Principio, sabrá que el Principio ve al Principio y que lo semejante se une con lo semejante... Porque el alma por naturaleza no puede ir hacia el no ser total, pero si va hacia abajo desciende al mal y así al no ser, pero no al absoluto no ser; en cambio corriendo en sentido contrario no va hacia lo otro, sino hacia sí misma y así no siendo en otro, no es nada otro, sino en sí misma; pero la expresión 'en sí sola' ' y no en el ser' equivale a 'en Él', porque también el que contempla se torna no ser, sino 'más allá del ser' al unirse íntimamente a Él. Por consiguiente si alguno se percibe idéntico a

51 Cfr. VI, 9, 8, 22 a 29.

Él, tiene una semejanza suya y si se trasfiere de sí como imagen al arquetipo, habría llegado al fin del viaje. Caído de la contemplación puede nuevamente reavivar la virtud que hay en él y reflexionando sobre sí mismo totalmente ordenado reencontrará su ligereza y subirá hacia el Espíritu por medio de la virtud y hacia Él mediante la sabiduría. Y así es la vida de los dioses, hombres divinos y bienaventurados, separación de las demás cosas de aquí, desagrado de ellas, fuga del Solo al Solo''[52].

En una palabra, si la procesión, emanación o fluencia ontológica es un proceso descendente por el que el Primero o Bien irradiando desde su propia potencia constituye como Causa en sí, eficiente, formal y material, los seres diversos y múltiples de la escala ontológica, según una conformación y estructura imaginaria (la ilustrada por la relación arquetipo/reflejo y la constitución propia del último), la *epistrofé*, conversión o ascenso de los seres que les permite recuperar la potencia en sí misma y estabilizar la propia, está orientada igualmente por el Bien, aunque actuando ahora como causa final. Por eso es el Bien quien mantiene armoniosamente a cuanto es ocupando los puestos que les corresponden en la jerarquía entitativa, pero quien dirige también místicamente sus aspiraciones, al punto de que en el hombre (siguiendo ahora el orden procesual contrario, pero siempre conformándose a la ley de la constitución y organización del cosmos de las imágenes o simbólico) la experiencia anímica abisal, la espiritual y, finalmente, la mística o de lo Primero, es posible como una percepción diáfana del modelo en la imagen, o sea, como el derrumbamiento o desvanecimiento del reflejo por visión interior o presencia del arquetipo, por autoconocimiento o conversión de la semejanza en identidad, en una expresión postrera, por presencia del Único para y por el Único, o conocimiento del ''Solo por el Solo''[53].

Una vez más, pero ahora trasladándonos en el seno del universo contemplativo y de la experiencia mística o de la vía anagógica, carece de sentido hablar de la ''deificación del hombre'', puesto que el hombre que somos en la historia se mantiene siempre en sus propios límites históricos. De lo que se trata, en realidad, es de que sea posible que el arquetipo o la esencia o la fuente del arquetipo

[52] Cfr. VI, 9, 11, 22 a 25 y 30 a 51.

[53] Cfr. igualmente VI, 8 (39), 21 *in fine* y *a contrario* I, 8 (50), 6. Téngase presente el desvaído Fr. 2 (L. 11) —Des Places, ps. 43 y 44 de Numenio. Ver ya J. Trouillard, *La purification plotinienne*, ps. 94 y ss.

brillen por sí mismas. No se discurre aquí sobre que la imagen vuelva al modelo, puesto que si bien se observa, por más que el reflejo dependa estrechamente del objeto, jamás ha estado en él como uno de sus elementos constitutivos esenciales o accidentales, sino que se habla sencilla y simplemente de la recuparación del modelo en su propia luz o realidad y, por eso mismo, el conocimiento verdadero de la naturaleza del Espíritu y de lo Uno, no es el conocimiento que el hombre, como estructura óntica menguada o imagen tenga de ellos, sino una experiencia de ellos que es la mismísima autropresencia del Alma, el Espíritu o el Bien, la divisa de oro: "sólo lo semejante conoce a lo semejante".

Una enorme dosis de elaboración personal y de genio metafísico descubrimos en estas especulaciones de Plotino. Sin embargo. ¿hay en su pensamiento rasgos de una tradición filosófica y espiritual que le haya permitido por inspiración directa o por rechazo de puntos de vista contrarios construir esta metafísica o sistema místico-especulativo en relación con su concepción de la materia? Nos parece que sí y, por ello, vamos a hacer al menos la tentativa de perseguir esos elementos históricos sobre la senda de su concepto de la materia.

Capítulo III

ANTECEDENTES HISTÓRICO-DOCTRINALES DEL CONCEPTO PLOTINIANO DE MATERIA

En las últimas líneas de *Enn.* II,4(12),1, el ya familiar tratado *Sobre la materia,* Plotino, según hemos visto, hace una alusión a aquella corriente filosófica, entre cuyas filas de acuerdo a cuanto hemos analizado se coloca, que sostiene la existencia de la materia tanto en los seres sensibles como en los espirituales. Por otra parte, y como asimismo lo hemos examinado en diversos lugares de los anteriores capítulos, el filósofo neoplatónico no sólo se ha cuidado de rechazar, en lo que se refiere a la caracterización de la materia, la teoría corporalista estoica y la abstraccionista peripatética [1], sino que también, en lo atinente al problema de su origen o producción, ha delimitado su pensamiento (que aboga por una producción eterna de la materia desde lo Uno, el Espíritu y el Alma, como reflejo indefinido), de aquellas otras doctrinas que sostienen: *a*) la coexistencia eterna, pero no derivada de lo Primero de la materia (platónicos-pitagorizantes, representados especialmente por Numenio) y *b*) el origen segundo de la materia, por derivación del Alma universal, como consecuencia de una "caída" de ésta y la ulterior destrucción del producto material [gnósticos valentinianos particularmente identificados en el alegato de *Enn.* II,9(33)].

Tratemos de puntualizar algunos pormenores.

[1] Cfr. el cap. I, n. 49. El concepto aristotélico de materia, como sujeto último del cambio o indeterminación en potencia se ve muy enriquecido por las reflexiones de A. Rivaud, en *Le problème du devenir,* ps. 385 a 393 y 423 a 433. Ver igualmente Baeumker, o.c., ps. 210 y ss. y J. Moreau, *Aristóteles y su escuela,* ps. 84 a 99. El itinerario peripatético ya es abierto por G. Rodier, *Études,* ps. 172 y ss. Ver otros estudios incluído el de L. Cencillo, en José R. Sanabria, "Materia y conocimiento en Aristóteles", en *Filosofar Cristiano* 3/4, 1978, ps. 52 a 82.

I. LA MATERIA ESPIRITUAL-SENSIBLE EN EL MARCO DE LA TRADICIÓN PLATÓNICO-PITAGORIZANTE.

Señalaba Plotino ya próximo a concluir su examen de la materia espiritual en *Enn.* II,4, 5, 24 a 39: "Además acerca de si la materia espiritual es eterna, debe indagarse semejantemente a como se investigarían también las ideas; son engendradas, porque tienen un principio, pero inengendradas, porque no tienen origen en el tiempo, sino que siempre vienen de algo otro, no existiendo siempre como el cosmos, sino existiendo eternamente como el cosmos espiritual. En efecto la alteridad espiritual existe siempre, la que produce la materia; ya que ella es principio material y el movimiento primero; por esta razón se le llama también alteridad, porque movimiento y alteridad han surgido al mismo tiempo; pero el movimiento y la alteridad que provienen de lo Primero son algo indefinido y necesitan de Ello para definirse y se definen cuando se vuelven hacia Él; antes, sin embargo, también la materia es indefinida y la alteridad y aún no buena, sino sin su luz. Porque si la luz viene de Él, lo que recibe la luz, antes de recibirla, no tiene siempre luz, sino que tiene lo que es diferente, puesto que la luz le viene de otro. Y hemos abundado sobre la materia en los seres espirituales más de lo que la ocasión exigía".

El significado del pasaje trascripto ya lo hemos estudiado [2], y lo que resulta más interesante de él para nuestro propósito actual, es no sólo el hecho de que nuestro filósofo declare taxativamente la condición eterna de la materia, sino al mismo tiempo que declare su procedencia de lo Primero como alteridad y movimiento indefinido que aspira a ser limitado por lo Uno, puesto que así se revela como su sustrato en el Espíritu. De este modo, según la perspectiva analítica, como alteridad o fondo indefinido que constituye las ideas, informada por lo Uno, se patentiza como la "díada indefinida" y la "alteridad" de algunos textos previos, pero también como un fruto o consecuencia de la "sobreabundancia" de lo Uno y en tanto que diferente de Él, pero aspirando hacia Él, como la "audacia" de otros pasajes, y al carecer de luz, como "no buena".

Detengámonos brevemente en la noción plotiniana de '*aóristos dyas*'. Ella, según vimos, aparece en un tratado temprano, el 7º en el orden cronológico, cuando dice: "Pero ¿por qué el

2 Cfr. Cap. I, ps. 26 y 27.

generador no es Espíritu? Porque la intuición es un acto espiritual; la intuición, empero, que ve lo Intuible (= lo Uno), que se vuelve hacia Ello y, por decir, recibe su acabamiento de Él es en sí misma indefinida como cualquier acto de visión y es definida por lo Intuible. Por esto precisamente está dicho que 'las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno', puesto que esto es el Espíritu''[3]. Es decir que el Espíritu en su concepción más amplia se define como una realidad doble en la que la Unidad suprema informa a la ''díada indefinida''. Y en el curso escolar dos años posterior, como también vimos[4], la enseñanza es todavía más explícita, puesto que se sostiene sin vacilaciones que la ''díada indefinida'', que es otro nombre del sustrato espiritual indefinido, nace de la Unidad y cuanto Ésta la determina tenemos el número sustancial[5].

Si bien es cierto que la expresión no vuelve a repetirse en los tratados eneádicos, es necesario reconocer, no obstante, que ella se identifica con la noción de materia espiritual y que la misma terminología y su correspondiente contenido puede rastrearse entre algunos platónicos de tendencia pitagorizante.

Calcidio en su *Comentario al Timeo* nos dice que Numenio, de edad un poco mayor que Plotino, sostenía que: ''Pitágoras dio a Dios el nombre de Mónada y a la materia el de díada, esta díada, según él, indefinida, no tiene nacimiento, pero es generada una vez determinada.... Algunos pitagóricos, sin embargo, no han comprendido bien el significado de esta doctrina; para ellos esta díada indeterminada y sin medida es también producida por la Mónada única, cuando Ésta abandona su naturaleza para tomar fuera la de la díada''. Y agrega esta observación crítica el filósofo de Apamea, la que nos es de máxima utilidad para descubrir la tradición de exégesis filosófica a la que pertenecería Plotino: ''de donde la siguiente paradoja, la Mónada que existía desaparecería, y la díada inexistente, vendría a ser y una trasformación haría de Dios la materia y de la Mónada, la díada, sin medida ni determinación. Opinión inaceptable incluso para personas sin cultura''. En este pasaje citado, por consiguiente, la presencia de una concepción de la materia en relación con la noción de ''díada

[3] Cfr. V, 4, 2, 3 a 8.
[4] Cfr. Cap. I, p. 14.
[5] Cfr. *Enn.* V, 1 (10), 5, 3 a 19 y su trad. y comentario en p. 14. Ver ya Rist, en *Class. Quart.*, 12, 1962, ps. 97 y ss.

indefinida'' que se origina en la Unidad, aunque si bien es cierto que sin hacer referencia expresa a la materia como materia espiritual, tema que poco o nada interesaba a Numenio, se atribuye a algunos pitagóricos, en una época que es contemporánea a la de Amonio Saccas y Plotino [6].

Pero casi dos siglos antes Alejandro Polihistor en sus *Sucesiones de filósofos*, nos recuerda claramente, a través de Diógenes Laercio, que ''encuentra también en las memorias pitagóricas estas ideas. El Principio de todas las cosas es la Mónada y apareciendo desde esta Mónada la díada indefinida o dos, sirve como sustrato material a la Mónada, que es causa. De la Mónada y la díada indefinida nacen los números'' [7]. Del mismo modo Eudoro de Alejandría que floreció en torno al año 25 a. de C., nos proporciona un nuevo aporte para agregar a esta cadena trasmisora de una misma ideología, ya que, es ahora Simplicio en su *Comentario a los físicos* quien nos asegura que: ''Por lo demás y para precisar los términos, Eudoro dice que los pitagóricos presentan como Principio a lo Uno, y que de lo Uno han aparecido los elementos, a los que dan nombres múltiples, puesto que dice: 'sostengo, por lo tanto, que los discípulos de Pitágoras admiten como Principio de todas las cosas a lo Uno, pero que, por otro lado, hacen intervenir a los elementos supremos que son dos. A estos dos elementos les dan muchos nombres. Uno de ellos se lo denomina 'ordenado, definido, cognoscible, masculino, impar, derecho, luz' y el elemento opuesto, 'desordenado, indefinido, incognoscible, femenino, izquierdo, par, oscuridad'. De manera que como Principio existe lo Uno y, como elementos, el uno y la díada indefinida, siendo cada uno de los dos unos, a su vez, principios. Además, resulta evidente que uno de ellos es lo Uno como Principio de todas las cosas y, el otro, el uno opuesto a la díada, a éste también le llaman mónada' '' [8].

[6] Cfr. Calcidio, *In Timaeum*, 295, 5 a 8 y 15 a 24 (Numenio, Fr. 52 —Leemans Test. 30—, Des Places, p. 95). Ver igualmente J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter his Doctrine and Sources*, ps. 103 a 109. Ver más tarde la ratificacin de Simplicio, *In Phys.*, 256. 14-257. 4 y el comentario de I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, ps. 81 y 82. El texto ha sido traducido por extenso en Festugière, *RHT* IV, ps. 308 y 309.

[7] Cfr. Diógenes Laercio, *Vitae*, VIII, 25. Sobre el tema véase A. J. Festugière, *Études de Phil. Grecque*, ps. 371 a 435.

[8] Cfr. Simplicio, *In Phys.* 181.7— 181.17. Puede verse el comentario de Festugière en *RHT* IV, ps. 24 y 25 y ya antes H. Doerri, en *Hermes* 79, 1944, ps. 25 a 39, esp. ps. 32 a 36.

Aunque el texto citado no deja de traslucir sus ambigüedades, al no determinar si el carácter del segundo uno o mónada posee una naturaleza inmanente o es el resultado del análisis lógico de la segunda realidad uno/díada, nos resulta posible encuadrarnos aún más ajustadamente en lo que posteriormente será la doctrina neoplatónica, puesto que entre las dos fechas hasta ahora últimamente señaladas, el siglo IIº de nuestra era y el siglo Iº anterior a ella, oteamos otro vínculo intermedio, el testimonio de un autor del siglo I d. de C., Moderato de Cádiz, quien igualmente participaba de esta doctrina, pues según el frondoso comentarista ya citado Simplicio, llegaba a admitir: "Parece que los primeros de los griegos que tuvieron semejante opinión sobre la materia fueron los pitagóricos y después de ellos Platón, como evidentemente nos dice Moderato. Él, de acuerdo con los pitagóricos, dice del primer Uno que está sobre todo ser y toda esencia; del segundo uno (el que realmente existe y es una naturaleza espiritual) dice que es el mundo de las ideas; del tercer uno, que es el mundo psíquico, que participa tanto del Uno como de las ideas y que la naturaleza última, que es la de los seres sensibles, no participa de aquéllos (= lo Uno y las ideas), sino mejor, que recibe su orden como un reflejo de ellos, puesto que la materia en las cosas sensibles es una sombra proyectada por el no ser primario que existe en la multiplicidad (de las formas), que ha descendido aún más y que deriva de ella"[9]. Este pasaje de Moderato arroja una luz de inusitada limpidez sobre el tema total de la materia y de sus sobreentendidos ontológicos si tenemos en cuenta todos los elementos que llevamos analizados en Plotino, sobre las dos materias, las hipóstasis y la imagen ontológica. Pero lo más sugestivo es que esta forma de concebir y de denominar a la materia espiritual no era una novedad, surgida, por decir, en el siglo II a. de C.[10], sino que ella es

[9] Cfr. Simplicio, *In Phys.* 230.34-231.5. Ver el comentario de Ph. Merlan, en *The Cambridge History of Later Greeck and Early Medieval Philosophy*, ps. 90 y ss. y previamente al gran inspirador de muchas de estas ideas, E. R. Dodds, en *Class. Quart.* XXII, 1928, ps. 129 y ss. (para este caso ver particularmente las ps. 136 a 139), puede contrastarse asimismo Armstrong, *Plotinus*, ps. 14 y ss. Ver ahora Dillon, o.c., ps. 349 y ss.

[10] Debidamente justificado por estudios posteriores el rechazo de Posidonio de Apamea como la fuente del neoplatonismo, según lo imaginó Jaeger en 1914 (cfr. la síntesis de las discusiones en M. Laffranque, *Poseidonios*, ps. 17 y ss. y 40 y ss., aunque para su relación, no obstante con el platonismo medio véase M. Untersteiner, *Posidonio*, ps. 12 y ss.) y por razones seme-

mucho más antigua dentro del área del platonismo, puesto que la captamos ya entre los restos de la obra que nos han llegado del primero de los Escolarcas de la Academia que sucedieron a Platón después de su muerte, en Espeusipo directamente. En efecto, entre las partes perdidas del *Comentario al Parménides de Proclo* editadas por R. Klibansky y C. Labowsky en el *Corpus Platonicum Medii Aevi*, se encuentra este fragmento del mismo Espeusipo, según noticia de Nicómano el Neopitagórico: "Así también Espeusipo, cuando expone la opinión de los antiguos, lo entiende ¿qué dice? —que ellos pensando que lo Uno es superior al ser y que a partir de Ello viene el ser, también lo han despojado de la condición de principio. Pero que considerando que si se creyera a lo Uno mismo, separado y único, sin nada de lo demás, según Él mismo se ofrece y no agregándole ningún otro elemento, no existirían las demás cosas, han introducido la díada indefinida"[11]. Esta noticia de ninguna manera contradice los testimonios que Aristóteles nos conserva sobre Espeusipo cuando nos dice que según las teorías de éste "ni lo Uno en sí sería un ente", que él, como los pitagóricos, opina que "lo más bello y lo más bueno no está en el Principio", aunque, no obstante, también nos asegura que "los pitagóricos tratan, al parecer, esta cuestión con más verosimilitud al colocar lo Uno en la serie de los bienes y Espeusipo parece seguirlos" o, finalmente, cuando rechaza el punto de vista espeusipiano de que "el lugar se dé simultáneamente con los sólidos matemáticos"[12]. Por el contrario, el arcaísmo de esta interpretación cobra mayor vigor si se tiene en cuenta el resumen que nos facilita Jámblico de la doctrina del primer jefe de la Academia en el capítulo IV de su obra *Sobre el saber matemático*

---

jantes Antíoco de Ascalón (ver ya Pohlenz, *La Stoa* I, ps. 530 y ss.), nos queda como la base históricamente más firme el testimonio platónico-pitagórico de Alejandro Polihistor (*circ.* 80 a 40 a. de C.) cuya primera parte, que es la que más nos interesa, puede remontarse al siglo IV (ver ya Festugière, *Études*, p. 428), pero la compilación de la que forma parte, con sus cinco porciones, y que es la que aparece bajo el título de "Memorias pitagóricas", puede atribuirse a un autor de la última mitad del siglo *II* a. de C.

11 Cfr. R. Klibansky y C. Labowsky, *Plato Latinus*, III, ps. 38 a 41 y la glosa de Ph. Merlan en *From Platonism to Neoplatonism*, ps. 132 y 133.

12 Cfr. Aristóteles, *Met.* 1092 a 9; 1072 b 30; *Etica Nic.* 1096 b 5; *Met.* 1092 a 17, respectivamente (Espeusipo, Frgs. 34e; 34a; 37a y 52 — Lang, ps. 69, 68, 71 y 79).

común y que resumida a los efectos de nuestro objetivo temático diría lo siguiente:

a) los números ideales tienen dos principios: lo Uno, "que no debe ser llamado ser", y el principio de la multiplicidad, responsable de la división y comparable a una materia húmeda y flexible. Son ellos los que generan la primera forma de ser, los sedicentes números, y éstos poseen magnitud, tienen una existencia dividida y aumentan infinitamente en virtud del principio material. Por otra parte, es lo Uno, indiferente e indiviso, lo que otorga limitación y realidad al número.

b) El principio material, como se ha dicho, permite la medida, discontinuidad y crecimiento, pero no es ni lo feo ni el mal.

c) Lo Uno no es ni bello, ni bueno. Está sobre ambos y esos atributos aparecen en el proceso natural.

d) Debe existir más de una materia o receptáculo o todo sería número. Similarmente a como hay en los números una mónada correspondiente al Uno, así hay un punto en las líneas. Éste es uno de los dos principios de lo geométrico, el otro es la posición, distancia y lugar, que son el principio hílico de los seres geométricos. Es este principio material el que hace que los entes de la geometría sean más compactos que los números [13].

Además, si Espeusipo ha utilizado la expresión y el significado de "díada indefinida" en las márgenes de una posición postplatónica que reaparecerá en el neoplatonismo, el uso de la noción hecho por otro escolarca coetáneo del anterior, por Jenócrates, se orientará en otra dirección. El segundo de los jefes académicos considera tres estadios de la realidad: el mundo de las ideas, el de las estrellas fijas y el cosmos sensible [14]. En los tres casos se revela una clara composición integrada por principios opuestos: el uno y la díada indefinida [15] y el uno y "lo que siempre fluye" [16].

13 Cfr. Jámblico. *De communi mathematica scientia*, ps. 15.5 - 17.29, especialmente y el resumen de Merlan, *o.c.*, ps. 98 y 99. Ver también ahora, Dillon, *o.c.*, ps. 17 y ss.

14 Cfr. Sexto Empírico, *Adv. dogm.* I, 147 y ss., Heinze Frg. 5, p. 161.

15 Cfr. Teofrasto, *Met.* VI a 23, Heinze Frg. 26, p. 169; *ib.* Frg. 27 (Theodoreto, *Graec., afect. curat.* IV, 12).

16 Cfr. Aecio, *Plac.* I, 3, 23, Heinze, Frg. 28, p. 169. Para la noción de *aénaon* ver más adelante Numenio y lo dicho por Rivaud, *o.c.*, ps. 303 y ss.

Existe, sin duda, una clara subordinación o dependencia de los dos planos inferiores del nivel del Espíritu, pero nada se dice sobre el origen de la díada. Digamos más. Los testimonios de sesgo mitológico del discípulo de Platón, acentúan el carácter opositor de los principios formal y material, pero nada más agrega[17]. Como lo ha señalado H. Dörrie[18], no hay aquí un dualismo de principios bien decidido, pero sí, puede advertirse, una carencia de agudeza metafísica que, sin traicionar la letra del maestro, no llega a prestar su colaboración para posibilitar el logro de las profundas posibilidades metafísicas que abrió aquel gran espíritu. Estamos convencidos, por lo tanto, que si Jenócrates poco tuvo que ver con las fuerzas inspiradoras del futuro neoplatonismo, se yergue, sí, como una magnífica prueba pasible de justificar, extremando sus palabras, posiciones dualistas, en relación con los principios conformadores de la realidad, inflexibles, del género de las que se ilustran entre algunos platónicos atenienses y la orientación platónico-pitagorizante ya señalada y registrada en la postura de Numenio[19]. Tienen, sin embargo, estos autores una característica propia, porque si bien consideran el principio material distinguiéndose de estoicos y epicúreos, como incorpóreo, no hablan de él como un componente necesario del Espíritu. Éste es el motivo que nos aconseja tratarlos en el apartado que sigue.

II. LA MATERIA SENSIBLE Y LA TRADICIÓN PLATÓNICA.

Creemos que con el material anteriormente expuesto la originalidad filosófica de Plotino ha ganado suficiente perspectiva histórica hacia el pasado, pero si queremos ampliar nuestro excurso por las fuentes tradicionales del filósofo neoplatónico en relación con su concepción de la materia operando ahora en el ámbito de lo sensible, nos sería también posible teniendo en cuenta la parte

17 Cfr. Aecio, *Plac.* I, 7, 30, Heinze Frg. 15, pp. 164 y 165; Tertuliano, *Adv. Nat.* II, 2, Heinze Frg. 19, p. 166. Ver ya Heinze en Int., ps. 10 y ss.; Baeumker, ps. 205 a 207 y posteriormente, S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon*, ps. 17 y ss. Parcialmente, F. P. Hager, *Die Materia und das Boese...*, ps. 84 y ss.

18 Cfr. RE 1520. Ver ahora la síntesis de Guthrie, *Greek Philosophy*, V, ps. 472 y ss.

19 Ver ya R. Heinze, *o.c.*, ps. 34 y 35.

final de *Enn.* II,4. En sus dos capítulos conclusivos, después de haberse descripto el conjunto de problemas y características que abraza la noción de materia sensible, se finiquita su tratamiento trayendo a colación elementos tan importantes como los que siguen: "Por consiguiente la materia es lo ilimitado. Porque también en los seres espirituales la materia es lo ilimitado y sería engendrada desde la ilimitación o potencia del Uno o desde el Uno eterno, no habiendo en Él ilimitación, sino produciéndola. Por lo tanto. ¿Cómo la materia está allí y aquí? Porque también lo ilimitado es doble. Y ¿en qué difieren? Como modelo e imagen. Por lo tanto ¿Él es aquí menos ilimitado? Por lo contrario, más, porque en tanto que es imagen salida del ser y de la verdad, es más ilimitada. Porque lo ilimitado está en más alto grado en lo menos definido, porque es menos respecto de lo bueno y más respecto de lo malo... Así a la materia debe llamarse lo ilimitado en sí mismo, por oposición al principio formador. 16. ¿Es la materia, entonces, también idéntica a la alteridad? No, sino que es idéntica a la parte de alteridad que se opone a las cosas que propiamente existen, o sea, los que son los principios formadores... ¿No debe ser entonces deforme?, ¿No debe ser totalmente vil?, ¿No debe ser totalmente mala? Pero la materia espiritual existe realmente, porque lo que está más allá del ser es anterior a ella. Pero aquí lo real es lo que es anterior a la materia. Por lo tanto ésta no es real, es diferente de lo real y está fuera de la belleza del ser" [20].

En los extractos transcriptos, si tenemos en cuenta la explicación más completa de nuestro capítulo I [21], se nos da a entender:

1º) que la materia sensible es la ilimitación misma, imagen de una ilimitación que es esencial y, por lo mismo, la primera es más apropiadamente ilimitación;

2º) que la alteridad es cuanto esté presente en cualquier existencia que no sea lo Uno y, por lo tanto, la materia sensible participa de la alteridad esencial y es de esta manera no toda la alteridad, sino una parte de ella, la que, en última instancia, se opone a los *logoi* anímicos;

3º) se pone de relieve asimismo que la naturaleza de la materia o alteridad debe caracterizarse con lo ilimitado y en tanto

20 Cfr. *Enn.* II, 4, 15 y 16, entresacados.
21 Cfr. cap. I, ps. 35 a 37.

que esto en absoluto participa del Espíritu, es fea, vil y mala;

4º) la diferencia entre ambos tipos de materia tiene que ver con su modo de existencia espiritual o cósmica. La primera es realmente, porque permite el nacimiento de la unidad múltiple de las hipóstasis segunda y tercera, la segunda no, porque posibilita la multiplicidad separada e individual del mundo del cambio.

Si manteniendo en la memoria los contenidos de algunas de las fuentes anteriores a Plotino previamente detalladas les agregamos algunos materiales nuevos, el lazo entre Plotino y los primeros platónicos, a través de la línea interpretativa que queremos desenterrar, se seguirá fortaleciendo, pero, también, es posible que surjan a la luz movimientos de inclinación diferente e incluso fuentes inspiradoras de inesperado origen, aunque todas ellas abriendo sus surcos en la amplia ruta de la especulación platónica.

En primer lugar ha sido Platón mismo, quien en uno de sus últimos Diálogos, en el *Filebo,* se ha preocupado con cuidado por indagar en la naturaleza del concepto de lo indefinido e ilimitado. De este modo dejó así determinada la idea: "¿Decíamos, me parece, que Dios ha revelado lo ilimitado y el límite propio de los seres?... Atención, pues. Porque lo que te pido examinar es difícil y discutible, pero igualmente examínalo. En primer lugar ve si podrías pensar un límite de lo más cálido y de lo más frío, o si lo más y lo menos que residen en ellos por nacimiento, en tanto que existen, no impedirían que tuviera lugar un perfeccionamiento, porque alcanzar un fin es para ellos la destrucción... Todo lo que se nos muestra siendo más y menos y recibiendo la violencia, la serenidad, el exceso y cuanto hay de semejante, todo esto se debe colocar bajo el género de lo ilimitado como en una unidad..."[22]. En este pasaje, como en el contexto más amplio que va desde 23 c hasta 30 c, Platón se preocupa por tratar de caracterizar la naturaleza de lo ilimitado, que es inferior al límite y que lo necesita para poder perfeccionarse. No nos corresponde en este momento ir más allá de lo indicado, aunque sí recordar la parte última del Diálogo, en donde el "bien en sí" queda deter-

[22] Cfr. *Filebo* 23 c; 24 a 24 e - 25 a. Recuérdese asimismo que Eudemo según Simplicio, *In Phys.* 431.6 a 9, sostiene que lo desigual, lo irregular, y el no ser son idénticos al movimiento. Ver asimismo Aristóteles, *Física* 201 b 20 y cfr. C. J. De Vogel, *Philosophia* I, ps. 378 a 395.

minado por caracteres como la autosuficiencia y perfección, notas claramente opuestas a las que caracterizan a lo ilimitado y a la postre, como lo dice el filósofo ateniense, causa de su misma extinción.

Pero tornemos a autores más próximos a Plotino, para ver qué ha sido de la fórmula materia/ilimitado que despierta nuestra atención.

Hace más de tres décadas P. Wilpert atribuía un extenso texto del *Comentario a la física de Aristóteles* de Alejandro de Afrodisia a la obra perdida del Estagirita *Sobre el Bien*[23]. Como quiera que sea[24], lo cierto es que Alejandro de Afrodisia, una o dos generaciones anterior a Plotino, ya escribía: "Además considerando oportuno mostrar que lo idéntico y lo desigual son principios de todos los seres, tanto de los que existen por sí mismos, como de los opuestos (pues buscaba reducirlo todo a aquellos dos como los principios más simples), Platón relacionaba lo idéntico a la Mónada y lo desigual al exceso/defecto, pues la desigualdad consiste en dos términos, lo grande y lo pequeño, que son lo que excede y lo que falta. Éste es también el motivo por el que Platón llamaba a la díada indefinida, porque ninguno de ambos, ni lo que excede ni lo excedido, en tanto que tales, es algo determinado, sino que es indefinido e ilimitado. Por el contrario, cuando ha sido determinada por el Uno, la díada indefinida se trasforma en la díada numérica, pues esta díada es formalmente algo unitario"[25]. Pero éste, por su especial contenido, sabroso comentario, nos remite sin mayores dilaciones a lo que ha quedado dicho de Hermo-

23 Cfr. P. Wilpert, en *Hermes* 75, 1940, ps. 376 a 378 y el texto griego en ps. 389 a 391. Ver igualmente W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, ps. 113 a 116 y su autorizada opinión sobre este trabajo en *Praefatio*, p. VII. Ahora traduce el pasaje totalmente al inglés J. N. Findlay, *Plato*, ps. 416 a 418.

24 En relación, por supuesto, con los trabajos del primer Aristóteles y la denominada "doctrina no escrita de Platón". Para el primer punto cfr. Jaeger, *Aristóteles*, I y II y De Vogel, *o.c.*, ps. 295 a 330. Para el segundo tema ver la buena síntesis de L. Montoneri, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, ps. 399 a 410. Próximos a Findlay (o.c. ps. X y XI), creemos que Platón exponía oralmente doctrinas que por no tenerlas absolutamente precisadas, todavía no fijaba por escrito. Para el estado último de la cuestión ver Guthrie, *o.c.*, ps. 418 a 442. K. Oehler agregaría gustoso a este material algunos otros testimonios de la *eisagoge* y el comentario a las *Categorías* de Aristóteles hechos por Porfirio, cfr. *Hermes* 93, 1965, ps. 397 a 407.

25 Cfr. Alejandro de Afrodisia, *In Met.*, 56.17-56.25, si se quiere ver Ross, *o.c.*, p. 114.

doro, platónico también de la primera generación, por Derkylides, de acuerdo con un testimonio de Porfirio registrado por Simplicio y que se expresa del siguiente modo: "Puesto que Aristóteles a menudo recuerda que Platón llamó a la materia lo grande y lo pequeño, debe saberse que Porfirio refiere que Derkylides en el libro décimo primero de su *Filosofía de Platón,* en el que habla sobre la materia, cita un pasaje de Hermodoro el discípulo de Platón, de su libro sobre éste, del que se torna manifiesto que Platón al admitir la materia en el sentido de lo indefinido e ilimitado mostraba que pertenece a aquel tipo de cosas que forman parte de lo más y de lo menos, a las que también pertenecen lo grande y lo pequeño. Así sostiene al decir que: 'dice que algunas de las cosas que hay existen por sí mismas, como hombre y caballo, pero otras con relación a otras cosas, y de estas últimas unas están en relación con sus contrarios, como bueno con malo, y otras con alguna cosa; del mismo modo de éstas unas son determinadas y otras indeterminadas'. Continúa: 'además, que todo lo que se dice grande en relación con algo pequeño, posee lo más y lo menos, porque es posible ser más grande y más pequeño infinitamente; igualmente también, más ancho y más estrecho, más pesado y más liviano y todas las cosas que se dicen así proceden infinitamente; pero cosas como lo igual y lo permanente y lo ordenado, no poseen lo más y lo menos, pero sus contrarias sí; porque lo desigual admite más desigualdad; el movimiento más movimiento y el desorden más desorden, de modo que todas las cosas de las dos parejas últimas son pasibles de lo más y de lo menos, salvo el término elemental que es único. Por esto las cosas de semejante tipo deben llamarse inestables, informes, indefinidas y no entes por negación del ser. A tales cosas no les corresponde tener un principio ni una esencia, sino cierto movimiento desordenado' "[26].

Si se tiene en cuenta, por añadidura, que Sexto Empírico en su *Adv. Mathematicos* X, 263 a 277 se detiene extensamente sobre una doctrina similar que atribuye a los pitagóricos, pero que por cuanto hemos dicho su estilo especulativo hace suponer mucho más platonismo del expresado por la terminología del doxógrafo escéptico, nuestras suposiciones reciben una nueva prueba favorable. Sexto desarrolla una concepción semejante a la descripta e incluso

26 Cfr. Simplicio, *In Phys.* 247.30-248.15. Ver ya brevemente De Vogel, *o.c.*, ps. 264 a 266 y con mayor extensión Festugière, *RHT* IV, ps. 308 a 310.

la pone en relación con los géneros en sí, los opuestos y los correlativos. Su razonamiento le permite concluir que los primeros se reducen al género de lo Uno, que es en sí mismo. Los opuestos a la relación idéntico/desigual y los correlativos a la de exceso/defecto. Además, lo idéntico está incluído en la idea de lo Uno y el exceso/defecto en la de desigual. Por lo tanto, quedan como géneros supremos o componentes básicos de la realidad, lo Uno y lo desigual. Laboriosa conclusión que le permite afirmar literalmente: ''De este modo han aparecido como principios universales en el más alto grado la Mónada primera y la díada indefinida y de ellos, dicen, nacen el uno numérico y a su vez la dualidad numérica, el uno a partir de la Mónada primera y el dos a partir de la Mónada y la díada indefinida''[27].

No es nuestra tarea en este momento la de internarnos con toda la minuciosidad del análisis en los textos de Platón que versan sobre nuestro tema, ni tampoco perseguirlo en lo que fuese posible a través de las ''doctrinas no escritas'', pero si tenemos en cuenta, como lo hemos recordado, las varias ocasiones en que Aristóteles ha relacionado la concepción de lo que él interpreta como la materia en Platón y los platónicos primeros, con la ''díada indefinida'' o ''de lo grande y lo pequeño'', el "exceso y el defecto'', etc., lo que se ha expresado sobre Espeusipo y ahora sobre Hermodoro, tocante a este mismo tema y los subsiguientes testimonios platónico-pitagóricos vertidos, creemos que es posible sostener que en lo que se refiere a la doctrina plotiniana de la materia como apareciendo en un doble nivel y como sustrato ilimitado que se confunde con el movimiento y la alteridad primera, el filósofo helenístico ni está huérfano de antecedentes ni es un caso aislado dentro de la tradición platónica, sino que especulaciones y terminología semejante a la suya se remontaban nada menos que a un tipo de pensamiento que ya inspiraba la enseñanza de Platón en círculos de la mismísima Academia Antigua[28].

27 Cfr. *Adv, Math.* X, 258 a 283. Para ampliar lo que sigue ver el análisis de D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, cap. X.

28 Aquí debemos detenernos en considerar la aceptación que esta doctrina pueda haber tenido no sólo entre los primeros discípulos de Platón, sino incluso en el mismo maestro ateniense, porque Aristóteles, según hemos visto, refutando la concepción de los números ideales de los platónicos dice que ''el número se compone del Uno y de la díada indefinida''. Esta interpretación la ratifica Simplicio *In Phys.* 545, 23 y ss. (Cfr. Robin, *La théorie platonicienne des idées...*, p. 271, n. 257. Sobre la generación numérica ver las p. 282 a

Pero el rastreo llevado a cabo no lo explica todo respecto de nuestro tema enfocado históricamente. Particularmente si tenemos en cuenta que en las escuelas platónicas de los siglos I y II d. de C., las soluciones que se ofrecían sobre el origen de la materia sensible, fuente a su vez del mal, eran bien diversas de la que ha enseñado

---

286, teniendo en cuenta la exégesis de Alejandro *In Met.* 57, 12, 28 a 34 y 37, 6 a 11. Cfr. también Ross, *Plato's Theory*, ps. 176 a 205), pero la misma perspectiva y denominación se reitera en varios otros lugares (cfr. *Met.* 1081 b 17 y 18; 1082 a 13-15; 1083 b 35-36 y 1084 a 5 y ss.) y esta expresión equivale a considerar a la ''díada indefinida'' como idéntica a lo significado por otras frases paralelas claramente atribuídas por el Estagirita a Platón: la ''díada de lo grande y lo pequeño'' (ver *Phys.* 192 a 11 y ss.; 187 a 16-20; 203 a 15 y ss.; 206 b 27-29; 207 a 29 y ss. y el texto de 209 b 33-210 a 2, que poco después examinaremos; *Met.* 987 b 20 a 22; 25 a 27; etc.; 988 a 8-14; 988 a 23-26 y probablemente 998 b 9-11; 1081 a 24 y ss. y 1090 b 36 (Robin, *o.c.*, ps. 635 a 638); como ''defecto y exceso'' (cfr. *Phys.* 189 b 8-16); el no ser como ''lo grande y pequeño'' (ver *Phys.* 192 a 6 y ss.); el sustrato como ''lo grande y pequeño'' (ver *Met.* 987 b 2 6; 988 a 13 y ss.), lo ''desigual'' (*Met.* 1056 a 10 y ss), la ''díada de lo desigual'' (*Met.* 1081 a 24 y ss.; 1075 a 32 y ss.) e incluso lo ''diferente'' y lo ''otro''. Cfr., en general, Robin, ps. 638 a 641 y ps. 651 a 653. Simplicio, siguiendo a Alejandro (cfr. *In Met.* 56, 18-20), ratifica la misma doctrina y asimismo Siriano, ver para el primer caso *In Phys.* 187 a 12; *ibíd.* 202 b 36, etc., para el segundo *In Met.* 1079 a 19 *in fine.* Los *textos* se encuentran en el Apéndice I del mencionado libro de Findlay. Por estas razones podía decir Aristóteles incluyendo en su síntesis del pensamiento elementos leídos en *Diálogos* y de su enseñanza académica: ''Por otra parte, puesto que las ideas son la causa para todo lo demás, creyó que los elementos de aquéllas eran elementos de todos los entes. De este modo consideró que lo grande y lo pequeño como materia y lo Uno como forma, eran principios, puesto que a partir de aquéllos por participación en lo Uno existen los números en cuanto ideas... pero la presentación de una díada en lugar de lo Infinito como lo Uno y la producción de lo infinito a partir de lo grande y lo pequeño, le era propio (no de los pitagóricos)... Por consiguiente, el poner lo Uno y los números fuera de las cosas, y no como los pitagóricos, y la introducción de las ideas, tuvo origen en la indagación de los conceptos..., pero el poner la díada como la naturaleza diferente, a causa de que los números, con excepción de los primeros, se generan fácilmente de ella como desde cierta sustancia blanda (*ekmagéiou*)... Esto, por lo tanto, es lo que enseñó Platón sobre lo que investigamos, y es evidente por lo dicho, que sólo utilizó dos causas: la formal y la material (puesto que las ideas son causa de cuanto existe para las demás cosas y lo Uno para las ideas) y, además, la materia que es el sustrato, respecto del cual se dice que las ideas están en las cosas sensibles y lo Uno en las ideas y es, según él, la díada y lo grande y lo pequeño''. Cfr. *Met.* I, 6 (987 b 18 a 988 a 15). Ver asimismo *Phys.* 203 a 9 y 10: ''Platón dice que lo indeterminado está en las cosas sensibles y en las ideas''. Es decir que el concepto de una materia

Plotino y que entre aquéllas y él intermedian cosmovisiones que partiendo de profundos intereses espirituales, aunque exóticos para el mundo filosófico griego, lo han impulsado a determinar con superior rigor los alcances últimos de un pensamiento que platónico en su esencia, requería, ante movimientos espirituales de cuidado, por sus aspiraciones íntimas semejantes y su fuste creador que combinaba lo helénico con lo oriental, la austeridad sistemática hasta sus últimas exigencias. En la elaboración minuciosa de su doctrina de la materia y los elementos implícitos que conlleva, según lo hemos expuesto en los capítulos I y II, nos parece que ello se muestra con claridad.

---

espiritual y sensible e interpretada como lo otro indefinido que se opone a lo Uno para formar, ante todo, las ideas, ya se difundía en la Academia de los tiempos de Platón. Además, los argumentos pueden robustecerse *a contrario*, si se tienen en cuenta las críticas que el Estagirita hace en su *Met.* al principio material platónico, pues de ello se deduce: *1º)* la negación del no ser de Parménides para resolver el problema de la pluralidad reconduce a viejas dificultades (cfr. 1088 b 35-1089 a 4 —rec. ya que en 1001 a 29— b 6, la oposición del ser al no ser o del Uno al no uno, exigía tornar a Parménides—. *2º)* Al ser en sí se opone otra realidad sustancial, el no ser, o al Uno, el no Uno, que por esa razón es principio de la multiplicidad. Pero el ser se dice de muchas maneras. El Uno, sin embargo, ¿bajo una de estas categorías o bajo todas? Todas existen en la sustancia, pero la sustancia sin determinación no es nada. ¿Será todas las categorías juntas? En este caso la multiplicidad reside en la sustancia (1089 a 7-15). *3º)* El no ser de diferentes especies según se oponga a cada categoría, es lo falso y Aristóteles lo rechaza sobre la base del ejemplo de una hipótesis geométrica falsa. Hay tres sentidos de no ser: según cada categoría, como idéntico y falso y en potencia, este ejemplo último es el que tiene validez (1089 a 15-31). *4º)* Las tentativas de los platónicos para dar cuenta de la multiplicidad son inútiles. Sólo tienen en cuenta la sustancia, el número y la dimensión y les faltan las cualidades. En realidad, se necesita una materia particular para cada género (1089b 28- 1090a 2). Cfr. Robin, *o.c.*, ps. 534 a 544). Quedaría todavía por explicar una dificultad, la que tiene que ver con la libertad en apariencia arbitraria que se ha tomado Aristóteles por considerar como materia (*hyle*) a "lo que participa" (*to metaleptikón*) del *Tim.* 49 b y ss., que se identifica con la *jora*, aunque con la doble aclaración de que esto se enseñaba simultáneamente en las clases académicas (cfr. *Phys.* 209 b - 13-16) y, además, que Platón debe explicar si "lo que participa" (*dektikón*) es la *jora* = *topos*, "lo grande y pequeño" y la "materia", según el Diálogo ya citado, por qué ese *topos* no es la base de las ideas y números (Phys. 209 b 33-210 a 2). Aristóteles, correctamente, nos parece, ha identificado la noción platónica de receptáculo (*hypodojé*) como constituyente necesario de los compuestos con la materia. Sin embargo, al comprender personalmente la materia como principio *ex quo* y no *in quo*, estaba exigiendo de su maestro un concepto de "materia inteligible" también

Sus colegas griegos habían especulado, sin embargo de otras formas. Para Plutarco de Queronea, siguiendo el análisis ajustado del texto del *Timeo*[29], la materia es un sustrato eterno y dócil al demiurgo, que existía como una sustancia caótica antes de la existencia del mundo. Este caos era un cuerpo informe, inestable e irracional, que incluía la discordancia del alma, privada de inteligencia y origen del movimiento. En resumen, una suma de dos principios que racionalmente pueden distinguirse como la materia propiamente dicha, lo oscuro, y lo ilimitado o alma desprovista de razón. Lo corpóreo carente de forma, tiene que ver con el receptáculo universal, el fundamento y nodriza del *Tim.*[30], lo anímico con lo ilimitado del *Filebo*[31], la necesidad del *Tim.* y el "alma desordenada" de las *Leyes*[32], principio del mal y rebelde a Dios, como resulta del *Político*[33]. Tanto el cuerpo o masa material sin proporción, armonía, ni medida, como la potencia móvil perpetua son increadas. Juntas constituyen la "masa oscura" de *Tim.* 30, ya mencionada. Esta tesis fundamental de la obra de Plutarco *Sobre la creación del alma en el Timeo*[34], coincide plenamente con la exposición del *De Iside et Osiride*, aunque aquí bajo la forma mitológica de Isis representando a la materia y de Tyfón al mal o movimiento desordenado[35]. Más tarde Proclo confirma

espacial, porque en los límites de su pensamiento inmanentista, la materia prima de los números, figuras y conceptos, es espacial y lógica. Aristóteles, pues, no interpretaba mal ni el texto del Timeo, ni lo que Platón elucubraba, sino que simplemente lo quería someter a sus propias exigencias teóricas. Nos parece que J. B. Skem, en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ps. 201 a 212, resuelve mejor este problema que las anteriores conjeturas de Ross y otros críticos. Ver también De Vogel, *o.c.*, ps. 159 y 160 y ps. 260 y ss. y Hager, *l. c.*

29 La actividad filosófica de Plutarco se desenvuelve en la Queronea, segunda mitad del siglo I y primer cuarto del II. Debe de haber nacido por el año 50, cfr. K. Ziegler, *Plutarco*, ps. 11 a 41.

30 Cfr. *Tim.* 49a, 50b y 51a.

31 Cfr. *Filebo* 16c y 24a y ss.

32 Cfr. *Tim.* 47e; 56c; 68e; *Pol.* 272e; *Rep.* 616c y *Leyes* 896 d-e.

33 *Pol.* 272e; 273 b.

34 Cfr. Plutarco, *De animae proc. in Tim.* 1014b - 1017b, siguiendo el lúcido comentario de P. Thévenaz, *l' Ame du Monde...* ps. 17 a 25.

35 Cfr. *De Iside et Osiride*, caps. 45 a 49 y nuestra síntesis en *Revista Nacional de Cultura*, 1, 1978, ps. 63 y 64. Ver por extenso Thévenaz, *o.c.* ps. 108 y ss. El texto de *Def. Or.* 414d: "o mejor, la materia que compone los seres, siendo una fuerza pura desintegradora, a menudo vuelve rápido a su primer estado y causa la disolución de lo que fue creado por la causa más

parcialmente esta interpretación plutarquea y la relaciona con la de Atico [36], ratificándonos la aceptación por parte de Atico de una masa precósmica, animada de un movimiento irregular y desordenado, que es inengendrada y que, al igual que en la concepción de Plutarco, adquiere su naturaleza de engendrada, una vez que llega a ser cósmicamente regulada [37]. En ninguna de estas dos interpretaciones de la materia, a ojos vista, encontramos el espíritu platonizante del plotinismo, puesto que ni el concepto de la eternidad autónoma y cuasi corporalidad del principio material, coincide con la lectura que Plotino hace de Platón, ni tampoco su doctrina del origen de la materia que en estos dos casos, *salvò meliori*, se nos representa como rígidamente dualista [38].

En esta misma orientación que se preocupa por relacionar el problema de la materia con el del mal, encontramos también en el siglo II a un pensador de carácter religioso, Máximo de Tiro, quien en su *Disertación* 41 [39], hace una rápida mención a la materia en vinculación con el origen de los males. Aquí no se dice más

fuerte'', no representa ningún problema, porque sintetiza lo que las otras dos obras expresan con amplitud.

36 Cfr. Proclo, *In Tim.* 382.1 a 15 (Festugière II, p. 244), ya que según se ha expresado bastante antes tanto Plutarco como Atico y otros platónicos, al admitir una masa desordenada anterior al cosmos, aceptarían, simultáneamente, un doble tiempo: uno cósmico ''número del movimiento del universo'' y otro precósmico comparable al movimiento desordenado, cfr. *ibíd.* 276.30 a 277.7, Festugière II, ps. 121 y 122; 286.20 a 30; 286.20 a 30, ibíd. ps. 134 y 135; 37.10 a 15, Festugière, IV, ps. 56 y 57, también *In Remp.* 10, 5 a 10, Festugière II, ps. 114 y n. 2.

37 Cfr. Proclo, *In Tim.* 283.27-285.8; 326.30 a 35 y 54.25 a 31 (Festugière, I, ps. 131 y 132 y 184 y III, p. 196). Ver otros elementos en Des Places, *Atticus*, ps. 9 a 15.

38 Cfr. *In Tim.* 384.1 a 5 y 395.5 a 15, Festugière II, ps. 246 y 258. Del mismo modo y consecuentemente, tampoco es idéntica la concepción de los seres como imágenes y de la producción entitativa, puesto que aunque Plutarco en *De animae proc.* 1024c y en *De Iside* 54 —373a— habla de *eikones*, ellas no son reflejos en la materia, sino que vienen directamente de arriba e influyen a la materia corporal —ver asimismo *Quaest. Plat.* 1003 a. Tampoco, razonablemente, predomina en este autor la idea de la emanación, sino la de impresión del Nous en el Alma y de ésta en la materia precósmica (cfr. Thévenaz, o.c., ps. 114 a 116). El antropoformismo de Atico es incluso más marcado. Véase Proclo, *In Tim.* 305.6-16; 366.5-15 y 394.1-20. Festugière II, ps. 158 y 159; 226 y 261 a 263.

39 Para su ubicación en el s. II ver G. Soury, *Aperçus de Philosophie Religieuse chez Maxime de Tyre*, ps. 11 y ss., entre los preneoplatónicos, De Vogel, *Greek Philosophy* III, ps. 404 y ss.

que lo siguiente: "Por esta razón las cosas buenas vienen del cielo a la tierra, pero las malas nacen de una perversidad propia de ella (*ex autofyoús mojtherías*). Esta última es doble, de una parte la afección material, de otra, la libertad anímica. Debe hablarse previamente de la primera. Piensa en la materia entrevista por el demiurgo bueno, cuanto de ella está ordenado viene del arte; pero si hay algo en la tierra, que existiendo en sí sin poder dominarse, es defectuoso, no afirmamos que el arte es su causa, porque ningún proyecto del artista carece de arte, ni ninguno del legislador de justicia; además, el espíritu divino alcanza mejor su objetivo que el arte humano. Pues igual que en las actividades artísticas algo hace el arte deliberadamente, teniendo en cuenta su finalidad, y algo resulta de la actividad, no siendo obras artísticas, sino afecciones materiales (las chispas que escapan del yunque, el hollín del horno y cualquier otra afección que provenga de ella), del mismo modo también debe considerarse sin duda en cuanto a todos los accidentes que suceden en la tierra, a los que denominamos ataques de males humanos, tampoco en este caso el arte es su causa y que, en cambio, estas cosas pertenecen a la fabricación del universo como ciertas realidades necesarias y concomitantes"[40]. En realidad, aquí lo solo que se dice sobre la .materia es que es formada por el demiurgo[41]. Ella, por lo tanto, parece coexistir con el demiurgo y serle dócil, cuando su designio determinándola la alcanza, aunque también juega una necesaria función secundaria en la composición inestable de los seres terrestres[42]. La exposición de Máximo, estrictamente hablando, es más ingeniosa que de gran envergadura filosófica, pero al parecer el platónico Celso, por lo que podemos colegir de la refutación de Orígenes[43], no adelantaba mucho más al sostener que los males no

[40] Cfr. *Diss.* XLI, 4 (144b, Hobein, ps. 479 y 480, con los paralelos en Filón, *De Prov.* II, 82 y en Hierocles, *apud* Stobeo, Ecl. II, 181 y el buen comentario de Soury, *o.c.*, ps. 68 y ss.

[41] Ver poco antes cuando se insiste sobre la creación del mundo por el solo movimiento afirmativo (*neuma*) de la cabeza de Zeus y las convicciones de un simple comentador de textos como es Máximo: "Veo lo que significa el signo de la cabeza de Zeus, por él la tierra está inmóvil, el mar se extiende... etc.".

[42] "El cielo y la tierra siendo dos residencias (*hestíain-sedes*) diferentes, uno debe considerarse libre de males, la otra mezclada de bienes y de males" 144a *in fine* y 144b *in initio*, p. 479. Lo dicho, aunque sintéticamente ya lo admitió Baeumker, *o.c.*, p. 377.

[43] Cfr. *Contra Celso* IV, 66.

vienen de Dios, sino que son inherentes a la materia y habitan entre las cosas mortales. Orígenes, razonablemente, acepta la primera parte de la aseveración, pero no la segunda [44]. Posteriormente la interpretación puede resultar más explícita cuando el pensador platónico interpretando Ilíada 15, 18 a 24, llega a decir: "toda esa arenga de Zeus a Hera son palabras que dice Dios a la materia, y estas palabras a la materia dan misteriosamente a entender que, estando ésta al principio desordenada, Dios la ordenó y trabándola y ordenándola con ciertas proporciones; y de los daimones, que rondaban en torno a ella, a cuantos fueron insolentes, los precipitó camino de nuestro mundo [45]. Es, una vez más, el dios demiurgo del *Tim.* quien ordena la materia preexistente, la que le ofrece cierta rebeldía, puesto que se relaciona lo descripto con el combate entre Cronos y Ofione, según la doctrina de Ferécides de Sira [46].

Entre los medioplatónicos que pueden considerarse de la escuela de Gayo tenemos en primer lugar a Apuleyo de Madaura [47], quien siguiendo tras la huella de Platón nos dice: "Platón considera que los principios de las cosas son tres: Dios, la materia

[44] Para el tema en el escritor eclesiástico ver, además, *Contra Celso* IV, 40; VI, 54 y 55; VII, 68 *in fine*, detrás se encuentra toda la tradición eclesiástica ortodoxa, por ejemplo, Justino, I Apol. 10, 2; Taciano, Discurso 5, 3; 12, 2; Ireneo, *Demostración* 3-4 y *Adv. Haer.* IV, 20, 2, inspirada en la creación "*ouk ex onton*" de II *Mac.* 7, 29 (*Pastor de Hermas,* Vis. I, 1, 6; Mand. I, 1, 1; Arístides, *Apol.* IV, 1; Teófilo, *Ad Aut. II,* 4 y 10), en sus dos etapas primero como materia amorfa creada por Dios y después conformada cósmicmente (podría verse Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno,* ps. 93 y ss., aunque con algunas inexactitudes); Hermógenes, sin ser gnóstico, escapa de esta tradición y su dualismo se orienta en la línea de Plutarco, Atico, Numenio, como bien lo ha observado Orbe, *Est. Val.* I/1, ps. 270 a 280. En la tendencia de la materia a ser ordenada, equivalente a la exégesis de Plutarco del mito de Poros y Penía, *De Is.* 57, la inspiración es aristotélica, pero la intencionalidad del neoplatonismo es diferente, como Numenio también diferirá. Es evidente que estos autores detienen el vigor de su reflexión en *Tim.* 52d-53a, previo lógicamente a 30a, sin animarse a ahondar en el tema de la *jora*. Los ejemplos aducidos por Jong del *Contra Celso* son poco convincentes para hablar de una influenvia de Amonio sobre Plotino. Ver Schwyzer, *Plotinos*, 481.

[45] Cfr. VI, 42.

[46] Sobre el tema véase nuestro artículo, "Isidoro el gnóstico y Ferécides de Sira" en *Oriente-Occidente* I/1.

[47] Cfr. C. Moreschini, *Studi sul'De dogmate Platonis' di Apuleio*, ps. 11 y ss. Ver asimismo Merlan, en *The Cambridge History*..., p. 70, n. 3, quien ignora los análisis de Moreschini.

(incompleta, informe, sin determinación de idea ni cualidad) y las formas de los seres, a las que llama igualmente ideas''[48]. Más adelante, sin embargo, agrega, que ella no puede ser ni creada ni destruída, que no es ninguno de los elementos, sino la primera de todas las realidades (*ex omnibus primam*), capaz de recibir formas y de ser plasmada; en estado bruto y vacía de toda cualidad no es corpórea, pero tampoco incorpórea, la configura el demiurgo[49]. El comentario de Apuleyo sigue al *Timeo*, una vez más[50], pero con una clara influencia aristotélica reflejada en la interpretación del receptáculo (*hypodoché*) como *hyle*, agrega la afirmación de su ''increabilidad'' y si lo comparamos con Plotino, podemos decir que ella aparece mejor como una masa informe y sin cualidad[51]. Todo esto, por más que ceñido a la letra de Platón es bastante rudimentario en relación a la similar enseñanza de Plotino.

Pero tampoco progresa mucho Albino, quien muestra grandes semejanzas con Apuleyo[52]. El habla de la materia (*hyle*) como uno de los tres principios o causas[53]. Le atribuye primero los nombres que Platón emplea para el tercer principio en el *Timeo* desde 49a- 52d, o sea, ''matriz impresionable'' (*ekmageion*), receptáculo, nodriza, madre, espacio y sustrato perceptible por un razonamiento espurio[54]. La describe, además, como receptora de

[48] Cfr. *De dogmate* V, 190, con el comentario de Beaujeu, ps. 254 y 255.

[49] Cfr. *De dogmate* V, 191 y 192 y el comentario de Beaujeu que señala relaciones con Albino y Ario Dídimo (Diels, *Doxographi* 448).

[50] Cfr. *Tim.* 48e y ss. y 52a y ss.

[51] Ver sobre estos puntos las explicaciones de estoizantes del medioplatonismo según las aclara Beaujeu, ps. 258 y 259. Hay más. Apuleyo considera también los entes sensibles como realidades efímeras, imágenes y sombras (*labentia et ad instar fluminum profuga... umbra et imago est superioris*), pero como un sello de las formas sobre la materia (*hanc et signari impresione formarum*). Es el ''dios arquitecto'' el que lleva a los elementos en desorden y confusión, al orden. Cfr. *De dog.* 194 y 195. Ver también Moreschini, *o.c.*, ps. 33 y ss.

[52] Por pertenecer a una misma orientación platónica. Cfr. Merlan, en o.c., ps. 64 y ss. Albino enseñaba en Esmirna por los años 151/152, cfr. Louis, Introd. XIV. La síntesis más comprensiva de Albino, más allá de Witts y Loenen la encontramos en Merlan, *Monopsychism*, ps. 62 a 76.

[53] Son los otros, las ideas y Dios, *Epítome* IX, 1.

[54] El término *hypokeimenon*, tan común en Plotino, y aquí también empleado, ya no es estrictamente platónico. Está en Plutarco, *De animae proc.* 1013c, 1014b, etc. y es común al estoicismo. SVF II, 303. Puede verse *Moreschini*, o.c., p. 35 e Invernizzi, *Didaskalikos* I, p. 226, n. 16. Ver ya en este sentido Aristóteles, *Met.* 983a 30 y lo sostenido en la nota 1 de este capítulo.

cuanto se genera y cumpliendo la función de una nodriza que recibe y trasporta todas las figuras, aunque ella, en sí misma, es amorfa, sin cualidades y sin figura [55]. Una vez impresionada toma tales figuras, sin poseer ninguna, porque, precisamente, al carecer de toda forma puede recibir libremente cualquiera. Lo descripto últimamente se precisa recordando la costumbre de los perfumistas, quienes tomando por base de sus perfumes una sustancia oleaginosa, procuran que ésta sea inodora al máximo, lo mismo que quienes modelan figuras de cera o arcilla alisan cuanto más pueden su material [56]. Pues bien, este receptáculo universal, privado de toda forma, para ser un receptor idóneo, no será: "ni un cuerpo, ni algo incorpóreo, sino cuerpo en potencia (*dynamei*), como el bronce en relación con la estatua" [57]. Progresando en la exposición al reflexionarse sobre el origen del mundo, se sostiene que éste siempre ha existido, pero dependiendo de las ideas o pensamientos divinos, y es esto lo que explica su carácter de engendrado [58], porque el demiurgo lo ha fabricado con la totalidad de la materia que "se movía sin orden y sin medida antes del nacimiento del universo", al igual que los elementos que sólo poseían entonces trazos (*ichne*) de su forma y la capacidad de recibir la potencia de los elementos, sucediéndose ambos entre sí [59]. No se traspasan especulativamente los límites de lo dicho. Si Dios es incorpóreo es, precisamente, porque de ser un cuerpo tendría ***materia y forma*** [60].

Correctamente observado, muy poco tiene que ver esta exégesis de Albino con la interpretación de la materia de Plotino. Nada de explícito se dice sobre la materia espiritual, sobre el origen de

55 El fondo de la letra sigue siendo del *Tim.*, pero la terminología aquí reunida está en Aecio, *Plac.* I, 9, 4 a 5 (Diels, *Doxographi*, p. 308, 5 y ss.), ver igualmente Untersteiner, *o.c.*

56 Ver *Tim.* 50e.

57 Cfr. *Epít.* VIII. Como hemos visto el concepto de *hyle* = *dynamei* es aristotélico, cfr. *Met.* 1071 a 10 y ss. Plotino, según sabemos, es estricto en su distinción de las nociones de "potencia" y "en potencia".

58 Cfr. *Epít.* XIV, 3 y la ratificación de Proclo, *In Tim.* 219.2 y ss. (Festugière II, p. 42). Ver ya Invernizzi, *o.c. II*, p. 232, n. 47.

59 Cfr. *Epít.* XII, 2. Como puede comprobarse por XIII, 3, *in in.* los "trazos" de los elementos corresponden a la materia. Lo confirma Invernizzi, II, p. 143, n. 16. En este mismo capítulo al final se repite el doble movimiento ya indicado, siguiendo a *Tim* 53e y 58a-c.

60 Cfr. *Epít.* X, 7. Se afirma del mismo modo razonablemente, que las ideas son inmateriales —*aülos*— X, 3.

la materia sensible y, lo que es aún más patentemente diverso, la materia para este autor medioplatónico no es ni corpórea ni incorpórea, porque está claramente predispuesta o, mejor, preformada, en tanto que conserva internamente las huellas de los elementos, para ser formada por información de las ideas. En este sentido, como ya se ha dicho, Albino es fuertemente aristotélico [61].

Registra Porfirio, según hemos visto, la lectura de Gayo en las clases de Plotino, pero muy poco fue lo que tomó de sus discípulos, en lo que a nuestro tema se refiere, por lo que acabamos de ver y es más probable que los criticara, como a Aristóteles, los peripatéticos y estoicos. Se llegó a decir también, según testimonio del mismo biógrafo, que Plotino plagió a Numenio y que Amelio Gentiliano se encargó de mostrar la falsedad de semejante inculpación [62]. Pero en el tema que estamos analizando nos animamos a sostener, no sólo que no lo copió, sino que ambos modos de pensamiento se encuentran en los antípodas doctrinales.

El neopitagórico Numenio de Apamea, por lo que dejan percibir los testimonios de su pensamiento, se aproxima en nuestro caso a la orientación doctrinal de Plutarco y Atico, en la medida en que considera a la materia como engendrada (*generata*) una vez determinada (*limitata*), pero en la medida en que es indeterminada (*indeterminata*), inengendrada. Se vincula Numenio a la tradición platónico-pitagorizante por el empleo de la terminología de díada que usa para la materia, pero difiere de las corrientes que nos animaríamos a llamar no dualistas, al estilo de Moderato de Cádiz, etc. y el mismo Plotino, en el sentido en que es crudamente dualista [63]. Si seguimos el testimonio de Calcidio, en po-

61 Cfr. n. 57. Además en lo que se refiere a la producción de los seres sensibles, si bien los proclama imágenes de las ideas (= causas ejemplares —*pros ti*—), ellas informan a la materia (=causa material —ex tinos—) de acuerdo con la actividad del demiurgo (=causa eficiente —*hypó tinos*—) y el pensamiento que éste posee de los paradigmas preexistentes, o sea, *kata epínoian* (cfr. *Epít.* IX). Sobre el problema de las ideas como pensamientos de Dios (diverso aquí de Filón, *De Op. mundi V*), cfr. Armstrong, en *Les Sources de Plotin*, ps. 393 y ss. Ratifica finalmente, este diferente modo de considerar la realidad los contenidos del cap. XVIII de este escrito, que insistiendo en las mismas expresiones de Platón, pero careciendo de impulso místico, interpreta el motivo de la *"homoiosis theou"* bajo la forma de la simple existencia virtuosa, que nunca trasciende el simple plano ético. Ver también *Enn.* I, 2 (19).

62 Cfr. Porfirio, V.P. XVII.

63 Ver ya Frg. 11 (L. 20)— Des Places, p. 53.

lémica con la doctrina estoica de los principios, llega a caracterizar del siguiente modo a la materia: antes de que el demiurgo o tercer dios [64] se ocupe de ella es indeterminada, carente de orden e informe, asimismo inengendrada (bajo la noción que poco antes hemos explicado), aunque tan antigua (*aequaevum*) como el Dios que la ordena. Es también, puntualizando diferencias con la doctrina estoica, ilimitada, indefinida y sin cualidad, pero fluida (*fluida*) y no indiferente, sino mala, y el compuesto de forma (que la otorga Dios) y de materia, la mezcla o el mundo, el sublunar, pero que alcanza hasta los astros porque los alimenta, es lo indiferente. Esta materia es la madre del mundo, impulso ciego, inestable, presuntuoso y excitable injustamente, que Dios corrige, pero no es la materia así por azar, sino porque su alma es rebelde a la providencia y ataca sus planes. Es cierto que el demiurgo ordena a la materia, pero su corrección u ordenación no llega a eliminarla, sino que la deja extenderse ampliamente, uniendo el orden a la confusión, la medida al exceso y la belleza a la fealdad. De este modo la deficiencia como un sello de la naturaleza inferior de la materia, reina entre los hombres y sus productos, entre los animales, los seres naturales y el universo sensible todo [65]. Ella puede representarse como el residuo de lo que queda una vez eliminada cualquier forma. Luego el bien viene de Dios y el mal de la materia, plena de perversidad y fuente de los males. De esta manera se explica nuestro mundo como una combinación de Providencia y de necesidad, como lo han solido denominar los viejos teólogos [66]. Además, recordando otra vez a Plutarco, pero más inflexible en sus afirmaciones, esa materia que se mueve sin orden y por propia iniciativa, vive y ello según un alma, que es mala, y la parte del alma humana negativa, corporal, por ella es regida como la otra se debe a Dios. De otra parte y para reafirmar el dualismo irreductible de nuestro autor, como lo dijimos a otro propósito, Numenio tiene plena conciencia de que hay corrientes de platónicos-pitagorizantes (a los que vamos llamando no dualistas), que no

[64] Cfr. Frgs. 16 (L. 25) y 18 (L. 27), Des Places, ps. 57, 58 y 59.

[65] Cfr. Frg. 52, Calcidio, *In Tim.* 295, 296, 297, 298 y 299, Des Places, pp. 95 y 98. Ver asimismo Frg. 3, 4, 11 y 50 (L. 12, 13, 20 y 26 Test.), Des Places, pp. 44, 45, 53 y 94.

[66] Cfr. Calcidio, *o.c.*, 299 *in fine*; 298. En lo que se refiere a lo que hemos denominado "viejos teólogos", cuentan para Numenio no sólo Platón, Sócrates y Heráclito, sino también la sabiduría de los brahmanes, judíos, magos y egipcios, según consta en el Frg. 1 (L. 9a.), Des Places, p. [illegible]

son dualistas como él, que consideran que la díada se origina del Primer Principio o Mónada y los trata duramente en su juicio[67].

En cuanto se acaba de decir Numenio revela una personalidad filosófica en relación con el tema de nuestro examen que lo torna el más extranjerizante de los autores griegos hasta este momento estudiados[68]. Si se deja influir parcialmente por una tradición terminológica[69] y un temperamente inclinado a las oposiciones que se hace patente en Jenócrates[70] y lo vigoriza con elementos de una teología mazdeista ya presentes en Plutarco, él reviste estos elementos con notas aún más específicas del pensamiento religioso persa, puesto que su principio material adopta una movilidad que es propia del relato cosmogónico de la teología irania[71].

Por otra parte Numenio hace una serie de alusiones para caracterizar a la materia que son puramente verbales y que Plotino enfoca con meridiana claridad filosófica. Podemos sostener, ade-

67 "Pero algunos pitagóricos no han comprendido bien el significado de esta doctrina, según ellos esta díada indeterminada y sin medida también ha sido producida por esta sola Unidad, cuando esta Unidad abandona su naturaleza y adquiere la forma de la díada... opinión inaceptable incluso para personas incultas", Frg. 52 (L. 30 Test.), Des Places, p. 95.

68 Cfr. ya Buffière, *Les Mythes d'Homère*, ps. 413 y ss., 442 y ss. y F. Cumont, *Lux Perpetua*, ps. 344 y 476 y ss., siguiendo a H. Ch. Puech, *Mélanges Bidez*, ps. 745 y ss., ahora en *En quête de la Gnose* I, ps. 25 y ss.

69 Particularmente el carácter fluído de la materia (*reousa/fluida*), Frgs. 11 y 52 (Des Places, ps. 53 y 96), apoyados por Frgs. 3 *in fine*, ps. 44 y 45, tan próximo al de *aénaon* de Jenócrates ya visto en n. 16 de este cap. Kraemer, *Der Ursprung*, p. 78 y Van Winden *o.c.*, p. 110, son más estrictos que las largas notas de Pépin, *Idées grecques*, p. 156 y Des Places, Frg. 4a, n. 1, que incluyen también la misma terminología para el devenir corporal.

70 Cfr. nota 17 de este cap.

71 Rec. *De Is. et Os.*, caps. 45 y 46. Además la especificidad de una materia que se opone a los planes de la Providencia y los ataca, recuerda a aquello que Hegemonio dice que el gnóstico Basílides opinaba sobre lo que los bárbaros enseñaban sobre el bien y el mal: "son dos los principios de todas las cosas... Pero después que ambos llegaron al conocimiento de uno y otro y las tinieblas contemplaron a la luz, puesto que habían sido tomadas por el deseo de lo mejor la atacaban y deseaban mezclarse y participar de ella" (*Acta Archelai et Maneti* 67, 7 y 8. Ver nuestra *Gnosis* ^{2}, p. [illegible]) Esto como se sabe no es doctrina de Basílides, cfr. Orbe, *Est. Val.* I/1, ps. 246 a 251 y nuestra obra anteriormente citada, p. 133, pero es claro que ya se conocía en la época de Numenio con sus notas diáfanamente persas. Por otra parte, cuando el maniqueísmo se vuelque claramente hacia las fuentes iranias ya tenía una disposición para ello que se había gestado en el mismo Occidente. Ver asimismo, Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, I, p. 179.

más, como seguiremos demostrando, que entre esta concepción de la materia del filósofo de Apamea y la que caracteriza a los gnósticos hay muy poco de común [72]. Pero previamente debemos exponer otro sector de pensamiento de esta época que se aproxima ideológicamente también a Plotino.

Un ejemplo que llama la atención es el de los *Oráculos Caldeos.* El examen de estos versos, tan exóticos a simple vista, y al menos en lo que corresponde a nuestro tema, no permite sostener una influencia de Numenio sobre ellos [73] y, en cambio, su lectura atenta juntamente con los secos extractos de Miguel Psello (s. XI) y las exposiciones inteligentes de Proclo [74], dan la idea de encontrarnos frente a un sistema de pensamiento independiente más afín, salvados los rasgos teúrgicos, al pensamiento platónico neoplatonizante y a algunas notas del gnosticismo de tendencia mitológica, que a la doctrina especulativamente menos elaborada del filósofo apameo [75]. En lo que toca estrictamente a nuestro tópico descubrimos elementos que se asemejan más a la concepción plotiniana en su especificidad misma, que muchas de las exégesis del *Timeo* de platónicos hasta el momento examinadas. Unas palabras de Psello pueden servirnos de introducción, porque ellas encierran los siete mundos inferiores y hablan también de cuanto está por

72 En general Numenio aspira a vincularse al pensamiento de la Antigua Academia, según lo representa el platonismo pitagorizante de Jenócrates, ver especialmente, Kraemer, *o.c.* ps, 68 a 77, aunque cargando las tintas dualistas, como hemos visto. Su relación con el gnosticismo nos parece extremadamente periférica. Lo creía de otra forma. Norden, *Agnostos Theós*, pp. 72 y ss. y lo mismo Dodds, tanto en su contribución en *Les Sources de Plotin* como en su *Pagan and Christian...*

73 Lo contrario sostenían Festugière, *RHT* III, ps. 54-58 y J. H. Waszink, *Entretiens* XII, ps. 43 y 44. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 320 duda; Dodds, proclama la anterioridad de los Oráculos, *Les Sources de Plotin*, ps. 10 y 11, mientras que Kraemer aboga por su vinculación con Jenócrates, Frg. 15, cf. *o.c.*, p. 68.

74 Cfr. Des Places, *Oracles Chaldaïques*, ps. 162 y ss. y 206 y ss.

75 Sobre las dificultades ver Des Places, *o.c.*, Notice, p. 11 y ss. y para la justificación de nuestra conjetura en relación con el gnosticismo cuanto hemos dicho sobre los aspectos superiores del relato gnóstico en el *Libro secreto de Juan*, barbelognósticos, ofitas, naasenos y sethianos de Hipólito en nuestra *Gnosis* 2, ps. 104 y ss. En relación con el neoplatonismo en general, téngase en cuenta el carácter procesual e hipostático de Or. 1 (relacionar con 49), 4, 20 (rec. asimismo 70) y 53 (Des Places, respectivamente, ps. 66, 79, 67, 71, 84 y 80).

encima del límite de Hécate (= alma del mundo): "Sostienen que hay siete mundos corporales, uno ígneo y primero y después de él tres mundos etéreos y después tres mundos materiales, el último de los cuales se denomina terrestre y enemigo de la luz. Éste es el lugar sublunar, que encierra en sí a la materia que denominan abismo (*bythón*). Creen en un principio único de todas las cosas, que celebran como lo Uno y el Bien. Después honran a una suerte de abismo paterno (*patrikón tina bythón*), compuesto de tres tríadas. Cada tríada incluye Padre, Potencia e Inteligencia. Después viene el sortilegio espiritual, después los tres mundos..." [76]. Pero porque "todas las cosas han nacido de un solo Fuego" [77] y, además, "la mónada sutil engendra dos" [78] y por eso "lo inteligible es el alimento de quien entiende" [79], el Fuego trascendente encierra su Potencia (un aspecto de la tríada del Silencio del Uno) *en la materia* [80]. Idea que se completa con la díada del Or. 8. En los dos ejemplos se trata de la materia espiritual [81]. Es razonable, por consiguiente, que "la materia la engendre el Padre y que subyazca a los cuerpos" [82] y que en relación con esta materia sensible la forma del alma sea inmaterial (*áulon*) y autosubsistente [83]. Y más específicamente aún que "de allí (= al Alma) brote el origen material multifacético" [84], por más que los atributos que se utilizan no sean escolarmente platónicos, pero sí neoplatonizantes: materia "amarga", "fondo amorfo siempre", "informe", "fantasmal", etc. e igualmente origen último del mal [85].

76 Cfr. Migne *P.G.* 122, 1149c— 1152 a (Des Places, p. 189).

77 Cfr. Or. 10 (Des Places, p. 69).

78 Cfr. Or. 12 (Des Places, p. 69).

79 Cfr. Or. 17 (Des Places, p. 70).

80 Cfr. Or. 5 (Des Places, p. 67).

81 Ver igualmente Proclo, *Extractos* V, 26 a 28 (Des Places, p. 212`.

82 Psello, *Hypotyposis* 27 (Des Places, p. 201).

83 Psello, *Exthesis*, 1152 b 12 (Migne, P.G.), Des Places, p. 190.

84 Ver *Or.* 34. Rec. asimismo Or. 37 (Des Places, ps. 74 y 75 y 75 y 76).

85 Cfr. *Or.* 163, que es ejemplar, también 164, 172, 173 y 88, 97, 134 y 180, Des Places, ps. 106; 108; 88; 90; 99 y 109. En estos escritos encontramos igualmente la noción de imagen ontológica (Or. 158; 163; 186); la fluencia de los cuerpos (Or. 186) y la elevación por grados: Or. 97, 112, 115, 116, 119 y 124. Debe agregarse también Or. 106 (p. 92), en relación con *Enn.* V, 2 (11), 2, 4 a 7 y la función de la naturaleza en la formación de los cuerpos. Ver posteriormente n. 101.

Con los llamados tratados sabios o filosófico-religiosos del *Corpus Hermeticum*[86], nos aproximamos mucho más todavía al pensamiento de Plotino, naturalmente, sin que en ellos aflore la genialidad metafísica y el talento sistematizador que es peculiar de nuestro filósofo[87]. El comienzo del *Poimandres*, y bajo una forma de revelación que nos recuerda a un notable texto gnóstico, al *Apócrifo de Juan*[88], nos va introduciendo claramente en tema: "Después de estas palabras Poimandres cambió su aspecto y de inmediato todo se me tornó instantáneamente (*ropé*) y percibo una visión infinita, todo es luz, serena y gozosa, y viéndola me enamoré de ella; asimismo, poco después había una oscuridad que iba hacia abajo, existente en parte, como algo terrible y espantoso, enrollada sinuosamente en forma de espiral, y que se me representa como una serpiente. Después la oscuridad se transforma en cierta naturaleza húmeda, indeciblemente confusa y exhalando humo, como el que sale de un fuego, y produciendo cierto gemido indescriptible. A continuación emergió de ella un grito inarticulado, que me asemejaba una voz ígnea. Desde la luz un logos santo vino sobre la naturaleza y un fuego puro brotó desde la naturaleza húmeda hacia lo alto..."[89], a éste le siguió en orden el aire y la tierra y el agua y la tierra quedaban mezcladas, aunque se movían gracias al logos espiritual que se cierne sobre ellas, prestándole atención. Seguidamente se explica que la Luz es el Espíritu (*Nous*) y que es el Padre, que su logos luminoso, que de él procede, es su hijo y que la naturaleza acuosa, se ratifica, procede de la oscuridad. Además, los arquetipos están en el Padre y es su voluntad, la que tomando al logos y viendo el mundo arquetípico, ha permi-

86 Según la denominación de A. J. Festugière, cfr. *Hermétisme et mystique païenne*, ps. 32 y ss. Aceptamos, del mismo modo, la cronología relativa expuesta por el dominico francés en o.c., ps. 89 y 90 y n. 14 y a ella nos atenemos en nuestro estudio.

87 Algo de esto ya fue percibido por el P. Festugière, ver *o.c.*, p. 36, pero sus prejuicios conceptuales sobre una Gnosis pagana y cristiana y el dualismo que consideraba propio del gnosticismo, no le permitieron ahondar en sus presunciones.

88 Cfr. *Libro secreto de Juan*, 20, 15-21, 5, en nuestra *Gnosis* 3, p. 270. Debemos agregar que personalmente no encontramos razones valederas para incluir en *C.H.* I, 1 en una antología de textos gnósticos, como sin mayores justificaciones han hecho Grant, Haardt y Foerster. Sobre el carácter ecléctico del tratado, cfr. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, ps. 99 y ss.

89 Cfr. C.H. I, 4.

tido que los elementos y las almas hayan sido formadas por imitación. De esta voluntad paterna que se inspira en el pensamiento del Padre, procede el segundo demiurgo que gobierna las esferas más altas y los gobernadores del mundo sensible. Los elementos, coherentemente, privados de sus arquetipos formadores, son la materia[90]. Ésta, razonablemente, es la oscuridad terrible de la que surge la naturaleza[91] y también el cuerpo sensible y, en última instancia, la muerte, porque tiene la posibilidad de ocultar al Hombre, como un reflejo, en su naturaleza[92]. Tiene afinidad lógica con esta postura el hecho de que en C.H. IV,10, se sostenga que la Mónada es raíz y principio de todas las cosas[93] y de que se sostenga que la organización del cosmos exija un ordenador, pero también un señor (*despotes*) al previo desorden (asimilable a la materia)[94], puesto que todo, el ser y el no ser procede de Dios, que todo lo produce[95]. Entonces, la materia no puede morir, porque la materialidad existe siempre[96], tampoco puede disolverse en su naturaleza propia que es el desorden, porque es principio del mundo que también es inmortal, dicho en otros términos, nunca puede permanecer aislada[97].

Pero lo dicho en cuanto a la ausencia de una visión dualista de los dos grandes principios opuestos y constituyentes de la realidad, Dios y la materia, viene confirmado por otros caracteres de este mismo pensamiento piadoso, que se mueve en un marco muy próximo al del plotinismo. Hay en estos textos una concep-

90 Cfr. C.H. I, 5 a 10.

91 Cfr. asimismo C.H. XVI, 4.

92 Cfr. C.H. I, 20 y 21.

93 Cfr. asimismo lo dicho por Focio en *Biblioteca* 249: ''Leída una 'Vida de Pitágoras'... los pitagóricos decían que la Mónada es el Principio de todas las cosas...'' (ver R. Henry VII, p. 127).

94 Ver C.H. V, 4.

95 Cfr. C.H. V, 9 y 10.

96 Cfr. C.H. VIII, 3, primera parte; X, 10 *in fine*; XI, 3 y XII, 18.

97 Cfr. C.H. VIII, 3, segunda parte: ¿Qué tiene, por lo tanto, de extraño, que en el parágrafo anterior se haya presentado una doctrina hipostática, sobre la base de la imagen entre Dios y el mundo? El cosmos como totalidad, obviamente, no podrá ser malo: C.H. IX, 4, ver también VI, 4. La materia en sí informada ya es algo material (IX, 7). La materia, por consiguiente, participa de los arquetipos, porque el Padre es el Bien (VI, 2, también XII, 14) y no está separada de Dios (XII, 22). El tópico escolar en relación con los tres *archai* de C.H. III, 1 *in initio* entra perfectamente en esta doctrina emanacionista.

ción de los planos del ser, como realidades reflejas, que es muy ilustrativo al respecto. En lugar preferencial se nos facilita en el *Poimandres* una bella réplica de la doctrina plotiniana de la "caída del alma", en relación, justamente, con una concepción de la imagen que nos es familiar, puesto que el Hombre como ser en sí[98], hermano del logos[99] y, por ello, superior a los seres mortales y a los vivientes irracionales, desde su atalaya superior a las siete esferas planetarias (en el alma universal sería lícito pensar), se ve reflejado en la naturaleza (la que deriva en este momento de la ordenación de la materia o desorden en sí), por eso se puede espejear en sus masas inferiores, en el agua como imagen y en la tierra como sombra y ésta aspira a él para recibir una formación más elevada, la humana; pero, a su vez, el hombre acude al llamado de ese amor, al ver su misma imagen reflejada. Dicho de otro modo, al vislumbrar la morada apropiada, el cuerpo que la naturaleza le ha preparado[100]. Esto mismo, progresivamente y con superior técnica filosófica es lo que enseña Plotino sobre la caída del alma cuando proclama, por ejemplo, que ella desciende como convocada por la llamada de un heraldo[101].

Lo descripto es suficiente, creemos, con las explicaciones facilitadas, para comprender otros casos análogos en los que es mencionada la concepción de la imagen en diferentes modos de la realidad[102]. Pero tenemos en estos escritos incluso otros caracteres ratificatorios, porque esta implícita y sistemática doctrina de una emanación refleja revela su justa contraparte en una teoría de la

98 "Imagen del Padre" en 12.

99 I, 13.

100 Cfr. I, 14.

101 Cfr. Plotino, *Enn.* IV, 3 (27), 12 y 13 y todo el coherente desarrollo que despliega el filósofo neoplatónico desde que plantea el problema claramente en IV, 8 (6), 1 y las múltiples respuestas unitarias y complementarias que va proporcionando en: IV, 7 (2), 13; IV, 8 (6), 4 y 5; V, 1 (10), 1 y 5 *in in.*; V, 2 (11), 2; III, 9 (13), 3 *in fine*; IV, 3 (27), 1; IV, 4 (28), 11; I, 4 (46), 16; III, 2 (47), 15; III, 3 (48), 4; I, 8 (51), 14 y I, 1 (53), 12 (la idea opuesta sobre el narcisismo se encuentra en I, 6 (1), 8 y V, 8 (31), 2. Véanse ya la mayor parte de estos elementos en Dodds, *Pagan and Christian*, ps. 24 y ss.

102 Ver también I, 19. Y de este modo también entre estos escritos el mundo puede ser una ilusión en XIII, 1 (pero mejor en el sentido pleno de VI, 4) y Dios se manifiesta sólo como imágenes (V, 1 y 2); el hombre es imagen divina (V, 6), el Espíritu emerge del Padre como la luz del sol (XII, 1) y el universo es en su totalidad una imagen de arriba (XII, 15).

purificación, anagógica, que nos trae también a la memoria la divisa espiritualista del "sólo lo semejante conoce a lo semejante", recubierta, es cierto, de características culturales que son extrañas a Plotino. El fuego lo abre, una vez más el *Poimandres* en su capítulo XXI: "Pero ¿por qué, como dice la palabra del Dios, quien se ha conocido a sí mismo entra en Él? Porque, le dije, el Padre de todas las cosas está constituído de luz y de vida y de Él procede el Hombre... Por lo tanto, si te conoces a ti mismo como siendo de vida y luz, siendo también éstos los elementos de que participas, volverás de nuevo a la Vida" [103]. Finalmente, en las tentativas hasta aquí mostradas por presentarnos al Dios Padre como por esencia productor y dominador de la materia, como Bien y Padre *queriendo producir* de acuerdo con su logos arquetípico y como Bien, al mismo tiempo, atrayendo a sus imágenes hacia sí, se nos ofrece implícita una teoría de la causalidad productora y una unificación de las nociones de causa eficiente, formal, material y final que en Plotino se han revelado sólo con superior genio sistemático [104].

Pero si en el conjunto de todo lo señalado se daban la totalidad de condiciones entre una rama de platónicos-pitagorizantes y los textos religiosos también imbuídos de esta técnica de pensamiento para que los diversos matices que envuelve la concepción de la materia en Plotino fuese cuajando, existe también una característica de su pensamiento específico del acto de generación en las hipóstasis, como causas que son principio y fin de la realidad que las sucede, que no aparece en la plenitud de su particularidad técnica de los textos anteriormente tratados. En este caso, sin embargo, nos parece que el judeocristianismo, a través de las corrientes gnósticas ha significado una influencia decisiva para el pensador neoplatónico [105].

103 Cfr. C.H. I, 21. Ver asimismo 22, 24 y 25; 32; X, 6; 20.

104 Téngase presente, además de los elementos ya aportados C.H. V, 9; X, 1; XIV, 9. De qué modo se han ido unificando las causas en un solo Principio, siguiendo las exigencias de las cuatro causas aristotélicas, puede cotejarse en Festugière, *Études*, ps. 487 y ss. Algunos elementos de este itinerario ya se reflejan en *Timeo de Locro*, cfr. M. Baltes, *Ueber die Natur des Kosmos und der Seele*, ps. 30 y ss. Para un nuevo planteo cronológico del escrito de este último véase G. Ryle, en *Phronesis* X, 1965, ps. 174 y ss.

105 En este punto los esfuerzos de H. Doerri, *Hermes*, 82, 1954, ps. 331 y ss., Festugière, RHT IV, ps. 18 y ss. y Kraemer, *Ursprung*, ps. 220 y 223, no son plenamente específicos.

No difiere Plotino con los valentinianos precisamente en el tema de la autonomía de la materia sensible, sino en la afirmación de que pueda ser destruída [106]. Los gnósticos todos, además, no sólo nunca han proclamado la independencia *ab aeterno* de la materia, sino que, o bien callan el problema o la consideran como un producto derivado de la caída de la Sabiduría [107]. Sin embargo entre estos mismos gnósticos se advierte bajo un tecnicismo que a simple vista desorienta, una forma de concepción emanativa de la materia, que tiene sus antecedentes en otras escuelas gnósticas anteriores y puede haber influído a Plotino. En primer lugar el mito de los valentinianos, según San Ireneo, sostiene que fue la *Enthymesis* (= Intención) o deseo de producir de Sofía como el Prepadre, la que generó de las consiguientes pasiones nacidas a partir de su frustración (puesto que por naturaleza era un Eón doble y no una naturaleza simple como Aquél), de su ignorancia, pena, temor y estupor, la sustancia material o amorfa primera. Ella, una vez que se convirtió, o sea, que se volvió hacia su propia realidad (y no podía ser de otro modo en el seno del ámbito pleromático o espiritual) permaneció tan formada y perfecta como antes, aunque temió "materializarse", ser algo puramente sin forma [108]. No obstante el lenguaje mítico de las *syzyguías* aquí empleado, nos animaríamos a afirmar que la presencia de un fundamento espiritual, como un ser femenino perfectamente unido a su aspecto masculino está presente en el Pleroma y que su realidad subyacente implícita estalla cuando la "audacia" del Eón límite se pone de manifiesto, ya que es justamente esta voluntad generativa, aunque equivocada, la que va a originar últimamente el mundo del devenir [109]. Claro está que la diferencia en este punto entre los valentinianos y Plotino es fundamental. Para ambos el

106 Téngase presente lo dicho en las ps. 48 y 49 del capítulo I.

107 En este tema no pueden ocultar su origen judeocristiano. Ya el P. Orbe se encargó de eliminar prejuicios sólo en apariencia dualistas en el mito gnóstico, cfr. *Est. Val.* I/1, capítulo III y nuestra *Gnosis* 2, ps. 92 y ss. en donde incluímos el problema con toda su complejidad, incluyendo los ángeles creadores, rebeldes, etc.

108 Recuérdese asimismo más adelante, en relación con el pasaje evangélico de la hemorroisa, que esa "sustancia se extendía y fluía hacia lo infinito", *Adv. Haer.* I, 3, 3 (Harvey I, p. 27).

109 El tema de las dos materias se refleja en Orígenes, *De Principiis* II, 9, 1 y IV, 4, 8 (Harl *et alii*, ps. 126 y 246 y 247). En relación con Calcidio, cfr. Van Winden, *o.c.*, ps. 43 y 60 y ss. Ver más adelante n. 117.

mundo sensible es inferior al del Espíritu, pero para el modo de ver de los seguidores de Valentín, de acuerdo con una teología judeocristiana cada día más asimilada, tendrá también un fin temporal [110] y, por lo tanto, sus puntos de vista chocarán frontalmente. La Sofía pleromática es perfecta, luego su Intención y la pasión por ella producida queda fuera de la zona del Espíritu. "Es el fruto débil y femenino del Pleroma" y para llegar a ser perfecta, puesto que es informe, deberá recibir una forma. El Salvador, producto masculino de la totalidad de los Eones pleromáticos, cumplirá esa función. En este brevísimo apunte se resume, ni más ni menos, que la totalidad de la cosmología y soteriología valentinianas. En efecto, la Intención de la Sabiduría extrapleromática, fuera de la luz y junto con sus pasiones, es natural que se oriente hacia afuera, hacia la penumbra y el vacío, porque sin luminosidad pleromática es amorfa y sin esencia, es decir, algo incompleto (un aborto), pero que se debe completar. El Salvador cumplirá la función formal, pero ello lo realizará en varias etapas, porque en esa acción se encierra toda la cosmología histórico-soteriológica del retorno al Pleroma. En un primer impulso de lo incompleto la Intención de Sofía acompañada de pasión quiere ascender, pero tiene que quedar detenida fuera del Pleroma, porque no es perfecta. Esta detención le produce pena, miedo, dificultad e ignorancia, *se convierte* y gracias a ello se produce el cosmos a partir de esa conversión en sus diversos aspectos, el alma del universo (= la Sofía Inferior) y el demiurgo, y de las pasiones la construcción (*systasis*) de todo lo demás: de su risa, el fuego; de sus lágrimas, el agua; del dolor, la tierra; del estupor, el aire, dando forma a lo indefinido hacia lo que tendía (tiniebla y vacío). Observados con rigor, todos estos momentos tienen que ver con la formación "sustancial" o predisposición de todo lo inferior para que se cumpla el destino salvador. En segundo lugar, por lo tanto, hecho presente el Salvador (la forma o esposo de la Sofía Inferior) junto con sus ángeles (las formas de los gnósticos), se producirá la formación definitiva, la de gnosis, la de la sustancia o materia preformada en formada; pero si este objetivo aspira a la eternidad, deberá tener, sin embargo, un obligado preludio histórico salvífico o teológico. La Sabiduría Inferior quedará plenamente formada,

110 Aquí creemos que se debe hacer justicia al P. Orbe, por haber reconocido claramente este punto de vista valentiniano, respecto del tiempo, ver *Est. Val.* II, ps. 80 y ss.

luego libre de cuanto no sea ella misma, pero al servicio del destino salvador, por ello, extramuros del Pleroma, en la Ogdóada. Su conversión sustancial ya será otra cosa que ella, pero a la que da forma ella misma: lo psíquico, a cuya cabeza está el Demiurgo, y la materia incorpórea, de donde surgen los elementos y compuestos corporales. Lo último, como procedente de las pasiones, no podrá alcanzar ningún tipo de salvación. Pero, además, las imágenes producidas a su través, los hombres pneumáticos, reflejos de los ángeles del Salvador, no podrán ser salvados por ella, porque son todos seres femeninos, de la misma naturaleza y necesitan de una forma superior y masculina para ser salvados. Se explica, entonces, que la Sofía Inferior sea llamada en el relato Madre de los vivientes, Jerusalén Celeste, etc. y que inspire al Demiurgo, para que, sin saberlo, ponga toda su obra a su servicio, el cosmos físico, y religioso (psíquico), puesto que todo ello permitirá históricamente la venida del Salvador a la tierra y así será posible la formación final que es el sacramento de la cámara nupcial. O sea, la entrada al Pleroma del Salvador/Sofía Inferior rodeados del séquito de los ángeles/pneumáticos. Quedará, no obstante, firme en la Ogdóada el resplandor del Pleroma, una vida universal sin cuerpo (el Demiurgo y los psíquicos), pero los cuerpos, los elementos sensibles y la materia del mismo género dejarán de existir para siempre por una conflagración o purificación definitiva del mundo sublunar[111]. Es esto lo que sintéticamente, según recordamos oportunamente, Ireneo de Lyón aún registraba así: "Ahora, según ellos, existían estas tres realidades, una a partir de las pasiones, esto es, la materia; otra, a partir de la conversión, lo psíquico; y lo que ha sido alumbrado, lo pneumático. De este modo ha vuelto la espalda a esta formación... Y primero ella da forma a partir de la sustancia psíquica al padre y rey de los psíquicos... demiurgo y padre... En efecto, dicen que la Intención queriendo hacer todo en honor de los Eones, ha producido imágenes de ellos... Y ella, no sabiéndolo el demiurgo, conserva en imagen al Padre invisible, la imagen del Unigénito y la de los restantes Eones... Y bien, dicen que el Demiurgo se ha trasformado en padre y Dios de las cosas exteriores al Pleroma, siendo el creador de todo lo psíquico y material. Porque habiendo dis-

[111] Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 2, 2 — I, 2, 6 y I, 3, 6 — I, 7, 5 (Harvey, I, ps. 14 a 23 y 31 a 66, respectivamente; *Exc. de Theod.* 45-51; 53-56; 63; 67, 68 y 79 (también 21, 3).

tinguido las dos sustancias que estaban mezcladas y habiendo producido cuerpos desde lo incorpóreo, forma el cielo y la tierra y se torna el demiurgo de los materiales y de los psíquicos... Y dicen que ignoraba las ideas de esto que producía y a la misma Madre... Ella tiene el lugar intermediario y está sobre el Demiurgo, pero fuera del Pleroma, hasta la consumación'' [112]. Naturalmente que Plotino, por más que el platonismo pitagorizante se insinuara seguro entre estas líneas de gradualidad ontológica y de indudable pujanza especulativa, no podía aceptar una concepción que en última instancia coloca la emanación imaginaria arbitrariamente, en el interior del relato gnóstico, al servicio de una doctrina soteriológica que era independiente de sus personales exigencias racionales: ''porque si el modelo permanece el reflejo debe persistir'' [113].

Pero existieron predecesores de los valentinianos que menos preocupados por las imposiciones de una teología ya mayoritaria, se permitieron decir estas mismas cosas de otra forma.

Siguiendo estrechamente la primera parte del *Apócrifo de Juan,* los barbelognósticos sostienen que Sabiduría, Espíritu Santo o Prúnicos, es un ser divino, pero que al existir sin compañero, lo buscaba, lo hizo hacia abajo y de su amor y de la irradiación de su perfección surgirá toda la obra del mundo, dice así su mito: ''Dicen que después del primer ángel (que está junto al Unigénito) ha sido emitido el Espíritu Santo, al que llaman también Sofía y Prúnicos. Pues bien, ella viendo que todos los demás tenían cónyuge, pero que ella estaba sin compañero, buscó a quien unirse. Pero como no encontrara se afanaba y extendía y miraba hacia las regiones inferiores, pensando encontrar allí consorte, pero no hallándolo, igualmente saltó cansada, ya que había hecho el esfuerzo sin el consentimiento paterno. Después movida por la simplicidad y la generosidad ha generado una obra, en la que estaban la ignorancia y la osadía. Afirman que esta obra suya es el Proarconte, demiurgo de esta creación, etc.'' [114]. Y más evi-

112 Cfr. nuestra *Gnosis* 2, p. 209. Este tema de la materia entre los valentinianos lo ha examinado asimismo A. Orbe, pero teniendo en cuenta el fragmento de Valentín recogido por Ireneo en *Adv.* Haer. I, 11, 1 (Harvey I, ps. 100 y 101). Ver *Gregorianum* 59/1, 1978, ps. 103 y ss. Más antiguo y general es el tratamiento de Beausobre, M. de, *Histoire de Manichée*... II, libro V, cap. II, ps. 165 y ss.

113 Cfr. Enn. V, 8 (31), 12 al final.

114 Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 29, 4 y nuestra *Gnosis* 2, ps. 284 y 285 con su exégesis en las ps. 113 y 114 en donde se subraya de Sofía que:

dente todavía es el relato de los sethianos-ofitas del mismo Obispo de Lyón, pues entre ellos se ordenan jerárquicamente el Padre primerísimo, el Pensamiento y el Espíritu o Primera Mujer, bajo la que están los elementos separados: agua, tinieblas, abismo y caos y sobre los que siguiendo el relato de *Gén.* 1,2, dicen que se mueve. Ahora bien, la Primera Mujer *desborda* por exceso su luz, así se constituye como Sofía Prúnicos, la que moviliza los elementos, crea la esfera celeste, tras la que se coloca como Ogdóada, ha generado un hijo, en el que hay un soplo espiritual y éste otras y otras potencias, hasta constituir la hebdómada o mundo sublunar. Pero la Madre estaba tras estas creaciones, por eso Ialdabaoth se rebela contra ella y es el verdadero origen del mal (antiyavismo implícito). También en la creación del hombre la naturaleza o dioses sublunares preparan el cuerpo, pero es el Demiurgo el que le insufla inadvertidamente el Espíritu que pertenece propiamente a la Madre u Ogdóada, no a Ialdabaoth que es la maldad. Ninguno de estos rasgos, salta a la vista, podría aceptar Plotino, pero ahí residía justamente lo más propio del gnosticismo, su sello judeocristiano [115].

''post deinde simplicitate et benignitate acta generavit opus, in quo erat ignorantia et audacia''.

115 Cfr. *Adv. Haer.* I, 30, 1 a 6 y nuestra *Gnosis* 2, ps. 285 y 286 y su interpretación en ps. 115 a 117. Orbe, en *l.c.* ps. 108 y ss. ha subrayado ya la expresión: *''virtutem quae superebulliit ex Femina''*, en relación con el neoplatonismo, pero que en el mito gnóstico al relacionarse con el Cristo que permanece en el Pleroma y la Sofía extraespiritual, que todo lo ordenará soteriológicamente, anticipa la peculiaridad sintética de este pensamiento tanto en relación con el relato valentiniano (y por ello, agregamos, presupone la producción de la materia informe en el mito ya ofrecida como elementos) como con la filosofía de Plotino. Estamos de acuerdo. Sólo que el autor neoplatónico dejando de lado conceptos religiosos pondrá estos elementos al servicio de una tradición especulativa platónico-pitagorizante, aspecto que incluso en otros autores gnósticos ya se tenía en cuenta. Debe observarse, además, el esfuerzo que realiza el *Escrito sin título* (NHC, II, 5) para demostrar en su preámbulo que el caos proviene de la tiniebla, ésta de la sombra y esta última de la Pistis denominada Sofía. Cfr. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, ps. 53 y ss., aunque sin indicarse la polémica precisamente antidualista que aquí se refleja. La materia queda, justamente, en una parte del caos y sobre ella como un espécimen de reflejo reinará Pistis Sofía (cfr. 147,1 — 148,1 y el comentario de Tardieu en ps. 60 y 61). Rec. asimismo *Hyp. Arch.* 142, 5 a 20, 143. 16 y 17 y *Evangelium Veritatis* 17, 15 y 16; 25, 6 y 35, 6 a 22. Cfr. asimismo ahora, K. Rudolph, *Die Gnosis*, ps. 80 y ss.

Entre los sethianos de Hipólito Romano se percibe una misma tendencia a distinguir y jerarquizar la Luz, el Espíritu y la materia, pero no a negar su emanación ordenada. La última incluso, posee una disposición hacia el Espíritu que mucho tiene que ver con la predisposición material a retornar, dejándose informar, hacia su principio productor, igual que sucede en los textos plotinianos [116].

Finalmente, Basílides, el maestro gnóstico acaso más próximo a la especulación platónico-pitagorizante libre de especulaciones teológicas cristianas, nos muestra con su doctrina de la *katabolé* o proyección imaginaria sucesiva de lo divino, 1º en la simiente universal y después en el cosmos sensible-histórico-salvífico, el antecedente más próximo a Plotino, claro está que bajo su faz gnóstica, que encierra la problemática religiosa judeocristiana, pero más abierta culturalmente que la valentiniana, tanto en lo que se refiere a su teoría de la imagen ontológica, cuanto al sustrato inescindible de lo divino que tal concepción presupone [117]. Es ésta una de las causas por las que creemos que los "amigos" gnósticos de Plotino fueron cofrades alejandrinos y que el maestro neoplatónico los

116 Aunque reconociendo un origen aristotélico trasmitido, en este caso, entre platónicos dualistas como Plutarco, cfr. *De Is. et Osiride*, cap. 57, como antecedente doctrinal de la exégesis plotiniana del mito de Poros y Penía; medioplatónicos como Albino, *Epít.* XIII, 3 al comienzo, etc. Cfr. Hipólito, *Elenchos* V, 19, 1— 22, 1 y nuestra *Gnosis* 2, ps. 304 a 306 y las explicaciones de las ps. 129 a 132. En el caso de los sethianos las relaciones con algunos tratados herméticos son también notables, basta con ver las notas a C.H. I, de la edición de Nock-Festugiére. La *Paráfrasis de Shem* (NHC VII, 1) presenta gran afinidad con esta noticia.

117 Esto es lo que se desprende de *Elenchos* V, 20, 2 (más allá de todo rasgo de materialidad); 21, 3-4 (con todos los caracteres del cosmos noetikós, aunque bajo la perspectiva soteriológico-gnóstica del Pleroma) y 23, 6 y 24, 5, en donde nuevamente aparece la idea de *katabolé*. Ésta, si se tiene en cuenta lo dicho en 22, 2 a 4 sobre el espanto de Basílides hacia el concepto de *emanación sustancial*, se mueve claramente en el ámbito de la teoría de la imagen como reflejo que ya conocemos y esta concepción le exigía la noción de una doble materia o sustrato en el cosmos espiritual y en el sensible. Esto, por otra parte, no tiene nada de extraordinario en el medio alejandrino, puesto que Filón Alejandrino, tras exigencias bíblicas y categorías filosóficas pitagóricas ya lo elucubraba así (véase *De Op. mundi* 15 y 16 y en relación con el hombre: 134, 135 y 136, igualmente *De confusione linguarum* 34 y el comentario de Van Winden, *o.c.*, ps. 61 y 62). Una mentalidad semejante se descubre en la *Apófasis Megale* simoniana. Puede verse brevemente A. Orbe, *l.c.*, ps. 114 y 115.

confundió con los valentinianos que llegaron a su escuela romana considerándolos de primera como idénticos doctrinariamente, pero posteriormente advirtiendo diferencias, que, sin embargo, más allá de la letra podían también atribuirse a los primeros [118].

En fin de cuentas, el elemento de la "audacia" en relación con la sobreabundancia de ser del principio precedente productor como origen de la naturaleza se encuentra entre los gnósticos más arcaicos y en forma más alambicada entre los valentinianos del mismo modo que en Plotino [119], y aquí, como en el *Poimandres* se revela una misma atmósfera de pensamiento [120]. La diferencia, sin embargo, estrictamente gnóstica en relación con esta idea, radica en la aparición de otro concepto más de "osadía", la que se atribuye al Demiurgo, junto con la deliberación, como una forma

118 Así lo anticipábamos ya en nuestra *Gnosis* 2, p. 229.

119 Su origen ha progresado probablemente en un medio platónico-pitagorizante, si se tiene en cuenta el texto de Plutarco: "Al número uno le llamaron Apolo por su rechazo de toda pluralidad y la simplicidad de la mónada —rec. asimismo *Enn.* V, 5, 6—; al número dos 'discordia' y 'audacia' " (*De Is. et Os.* cap. 75 —381f—). Véase ya Dodds, *Pagan and Christian...*, p. 24, n. 3 y los otros datos allí indicados.

120 La tendencia a una doctrina emanacionista que hemos registrado entre los tratados filosófico-teológicos del C.H. en n. 97, se encuentra asimismo varios siglos antes en la *Koré Kosmou*, cfr. XXIII, 62; 58 y sobre todo la creación por la palabra de 10 y ss. De este modo los elementos de 24 sobre la audacia de las almas y el gemido de lo inferior ante la belleza de lo Eterno, sólo serían de intención dualista a primera vista. Ver también la ratificación de lo afirmado entre los *Extractos* de Estobeo. Para el primer concepto IX, 1; XIV, 9; XXIV, 1 y 2; XXVI, 11 y 12 y frgs. 18; 31 y 32a; para la segunda noción: XXIV, 3 y 4; 8 y frg. 35. Ver posteriormente también *Asclepios* 2 y 3, en cuya relación puede interpretarse 15 en donde se dice de la materia *non creata*. Cfr. del mismo modo 26 y 31 (mundo como imagen —igualmente Estobeo IIA, 4 y 17 y 18, con su peculiaridad—) y 30 (mundo sin comienzo ni fin). Lo que más se aproximaría al "*superrepletam et superebullientem*" gnóstico (*ten hyperbolén... hyperblysai... ten anablystheisan...*) y a la terminología plotiniana bien fijada (p. ej., *Enn.* V. 4 (7), 1, 27: cuando un ser llega a su perfección engendra; V, 1 (10), 6 *in initio*: lo Uno *exerrye* la multiplicidad; V, 2 (11). 1, 14: lo Uno desborda (*hyperrye*); VI, 8 (39), 10, *in fine*: "*ten hyperbolén tes dynámeos*"; V, 3 (49), 12, 39 y 40: el acto que fluye del Uno (*ryeson energueian*); II, 3 (52), 18, 13: llena y colmada surge de ella una imagen (*ex autés índalma*), serían las expresiones y el sentido de *Oráculos Caldeos*: 34 ("el nacimiento de la materia brota —*apothroskei*— de la fuente de las fuentes"); 37: "el espíritu paterno ha vibrado (*erróizese*) al intuir las ideas de todas las formas y de una sola fuente todas se lanzarán (*exéthoron*)" —o inversamente Or. 110—. Ver, también 42 (*èkthore y episjon*) y 51 el alma primordial *blyzei*.

de rebeldía, lo que es posible en la concepción gnóstica para el Dios judeocristiano personal, pero imposible para la naturaleza como imagen del alma universal, según Plotino. El autor neoplatónico condena este atrevimiento ideológico con toda su fuerza así como sus consecuencias: un Demiurgo que es internamente malo o deficiente, la destrucción de cuanto ordena (mundo sublunar y materia sensible) y el hecho de que todo esto sea la consecuencia de una caída o falta de Sofía. Del mismo modo es lícito que el hombre terreno que somos se constituya como una imagen del hombre universal en el cuerpo preparado por la naturaleza (Plotino/*Poimandres*), pero se tilda de aberrante que al igualar gnósticamente a la naturaleza con el Demiurgo, la cárcel humana que éste prepara sea algo connaturalmente malo que encierra el pneuma procedente de la caída ya mencionada de Sofía a través de la Sofía extrapleromática [121].

Nos parece que con los datos facilitados nos ha sido posible avizorar algunos de los rasgos básicos del contexto cultural que proporcionó a Plotino elementos de reflexión para elaborar su brillante concepción de la materia como principio de la particularización o distinción de los seres.

121 Sobre la condena de Plotino a los puntos señalados, cfr. *Enn.* II, 9, 11 y nuestro comentario en *Gnosis* ², ps. 209 a 211 y notas. Con mucha mayor amplitud nos dedicamos al tema en nuestro *Plotino y la Gnosis, ad loc.* El tópico de la plasmación del hombre (= cuerpo) por las potencias inferiores se desarrolla diáfano en *Apoc. de Juan* 48, 1-52, 1; Saturnino, Ireneo, *Adv. Haer.* I, 24, 1 (I, p. 196); sethianos-ofitas, Ireneo, *Adv. Haer.* I, 30, 6 (ver *Gnosis* ², Antología, ps. 276 y 277 y 287, y explicaciones en ps. 103; 107 y 108; 116 y 117 y 151). Para Básilides tenemos el curioso informe de Epifanio, *Panarion* XXIV, 7, 9-18 (Holl, I, p. 264) que difiere de todas las restantes noticias; valentinianos, *Adv. Haer.* I, 7, 3-4 (I, ps. 63 a 66); *Ext. de Theod.* 50 y ss.; *Pistis Sofía*, cap. 132; *Hyp. Arch.* 135, 24 y ss., etc. Para otros testimonios, incluídos los de Nag-Hammadi, ver K. Rudolph, *o.c.*, ps. 97 y ss. Contrastar del mismo modo con la otra vertiente indicada C. H. XXIII, 25 y Estobeo, *Ext.* VIII, 5 y frgs. 8a; 8b; 15 y 16 y para Plotino lo informado en la nota 101 en relación con lo dicho por Pépin sobre la antropología plotiniana en *Idees Grecques*, ps. 95 y ss.

PARTE SEGUNDA

Capítulo IV

SHÁNKARA Y LA NOCIÓN DE MÂYÂ DEL ADVAITA VEDÂNTA

Nos ocuparemos seguidamente del maestro Shánkara, el filósofo indio del siglo VIII [1], el intérprete, por otra parte, más calificado del Vedânta junto con Râmânuja [2]. Exégeta del Vedânta, o sea, de la darshana, del punto de vista o perspectiva filosófica [3] que

1 Poco de totalmente cierto puede extraerse sobre la cronología shankariana de las diversas biografías del maestro (*Shánkaravijaya*), de las que se conservan unas doce. Basándose en ellas P. Martín-Dubost, *Çankara et le Vedânta*, cap. I, dibuja un animado cuadro en el que describe el nacimiento extraordinario de Shánkara en Kâladi (en el Kerala) al S.O. de la India meridional, de una familia de brahmanes Nambûtiri, su precocidad intelectual, su vinculación con sus maestros Govinda y Gaudapâda, sus disputas doctrinales, viajes misionales por el territorio indostánico, etc. La fecha tradicional de los extremos de su existencia son los años 788 a 820 d. de C., cfr. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, p. 418, P. Deussen, *Das System des Vedanta*, p. 36 y P. Martin-Dubost, *o.c.*, p. 5. Este último autor justificándose en las investigaciones de H. Nakamura elige directamente el siglo VIII. Para un análisis más extenso ver Radhakrishnan, *Indian Philosophy* II, ps. 447 y 448. M. Piantelli, *Shánkara*, ps. 5 a 106, enriquece notablemente estos datos. Ver también S. Mayeda, T.T., p. 7, n. 4.

2 Cfr. O. Lacombe, *l'Absolu selon le Vedânta*, ps. 5-8. y A. M. Esnoul, *Râmânuja*, ps. 21 y ss.

3 Raíz Drish: ver, contemplar, comprender. Cfr. N. Stchoupak *et alii*, *Dictionaire, ad loc.* Sobre el término se han escrito trabajos de variado valor. Cfr. R. Guénon, *Introduction Générale*, ps. 205 y ss., ídem, *L'homme et son devenir*, ps. 15 y ss.; H. de Glasenapp, *La Philosophie Indienne*, ps. 112 y ss.; Radhakrishnan, *Indian Philosophy* II, ps. 19 y ss. o ídem, *The Brahma Sûtra*, p. 20

hace especial hincapié en la reflexión sobre el sentido último y universal de la realidad o, dicho técnicamente, sobre el Brahman. Se trata, por consiguiente, de un tipo de pensador que como filósofo, pertenece a su especie más abarcadora o eminente, a la de los metafísicos. Pero Shánkara no sólo es como autor un metafísico, sino que, al mismo tiempo, se trata de un pensador que entrega su doctrina bajo la forma de un comentario de los textos sagrados y tradicionales del hinduísmo. Vale decir, como un exégeta que se esfuerza por descubrir las múltiples virtualidades significativas que potencialmente se ocultan en las Escrituras trasmitidas. En tal sentido, la interpretación de J. F. Staal nos parece exacta cuando dice: ''Esto revela con claridad que Shánkara no pretendía dar una interpretación *histórica, i.e.,* una interpretación en la que intentara reconstruir las ideas de un autor histórico. Él no facilitó *comentarios,* sino *aclaraciones* para *levantar* un sistema filosófico sobre cuya base pudiese explicarse y comprenderse cualquier afirmación textual. Los historiadores generalmente interpretan torcidamente esto, porque consideran del mismo modo el Advaita como un sistema histórico ('como una curiosidad histórica más que como una receta para el espíritu humano' dice Bhattacharya)... Si esta interpretación es correcta, debemos traducir *bhâshya* no como comentario, sino como *aclaración.* Si ello es así *Gîtâbhâshya* querría decir 'aclaración de la *Gîtâ,* o sea, aclaración de que las ideas expuestas en la *Gîtâ* no son incompatibles con las ideas del Advaita Vedânta" [4]. De esta manera, las obras más notables y extensas del filósofo indio son las exposiciones que ha realizado de Upanishads diversas, de la *Bhagavad Gîtâ* y de la colección de aforismos conocida como el *Brahma-Sûtra,* tríptico de obras que constituyen el *prastânatrayam* o triple canon [5]. En el último de los Comentarios citados especialmente, el autor hindú ha dejado registrado el testimonio de un enorme esfuerzo intelectual, rivalizando en oportunidades con las exposiciones de los adeptos de otras darshanas ortodoxas, el Sâmkhya, el Nyâya-Vaisheshika, la Mimamsa y oponiéndose también frecuentemente a más de una escuela budista, etcétera, para mostrar que los aforismos de Bâdarâyana no sólo sintetizan la doctrina vedantina, sino simultáneamente que ésta, bajo la forma doctrinal advaita o de la no-dualidad, constituye el modo

[4] Cfr. *Advaita and Neoplatonism,* ps. 133 y 134.

[5] Véase *The Voice of Sánkara* II, 1, 1977, ps. 75 y 76.

más apropiado para concebir la doctrina brahmánica tradicional[6].

Shánkara ha escrito también otras obras bajo la forma de tratados (*prakarana granta*) e himnos dedicados a diferentes divinidades (*stotra grantas*)[7]. En el caso del autor indio no poseemos testimonios cronológicos tan seguros como los correspondientes a Plotino e incluso no todas las obras que se le atribuyen son seguramente de su redacción personal, sin embargo, sobre el fundamento del *Com. al Brahma-Sûtra*[8] que es indudablemente un texto shankariano y que echa suficiente luz sobre su doctrina, y con la ayuda de sus restantes escritos, haremos la tentativa de exponer la concepción del *Âcharya* vedantino sobre la materia[9].

6 Cfr. *Shankarabhâshya* I, 1, 1; 1,1,2 y 1,1,4. Ver E. Deutsch, *Advaita Vedânta*, p. 3, n. 2.

7 Cfr. 5.

8 Utilizamos básicamente *The Vedânta-Sûtras with the Commentary by Sankarâcârhya*, traducido por G. Thibaut en la Sacred Books of the East Series, 34 y 35 y cuya excelente versión autoriza L. Renou en *Prolégomènes au Vedânta*, p. II.

9 Cfr. Radhakrishnan, *Indian Phil.* II, ps. 450 y 451, pero particularmente el ajustado análisis de M. Piantelli, *o.c.*, ps. 189 y ss., quien siguiendo los trabajos previos de S. K. Belvarkar, D. H. H. Ingalls, B. N. Krishnamurti Sarma, T.P.M. Mahadevan y otros estudiosos y prosiguiendo con entusiasmo la investigación sobre la base de su examen personal, alcanza estos resultados: *1*) comentarios sobre el triple canon: *a*) la autenticidad del correspondiente al Brahmasûtra se justifica bajo la autoridad de Padmapâda, discípulo predilecto de Shánkara, quien es autor de un subcomentario a los cuatro primeros sûtras, y de Vâchaspatimishra, siglo IX y autor del *Bhâmâti*; *b*) Sureshvara, otro discípulo, garantiza las *bhâshya* a la *Taittirîya y Brihadâranyaka Upanishads*, pero comentaristas posteriores (Anandagiri y Ananjñâna, siglo XIII) los correspondientes a la *Chândogya, Aitareya, Kena, Katha, Isha, Prashna, Mundaka* y *Mândûkya*; c) su autoridad es tradicional (ver la problemática sintetizada en p. 193 y n. 14). *2*) Himnos. Sobre el testimonio de los comentaristas se rescatan más de un par de docenas. Nos interesa particularmente el *Dakshinâmûrtistotra* por su contenido especulativo y del que nos ha llegado un comentario, el *Mânasollâsa*, atribuído a Sureshvara. *3*) Tratados. Aunque son más de un centenar los que aspiran a ser puestos bajo la autoría de Shánkara, sólo unos cuantos reconocidos por la crítica serían de él o muy próximos doctrinalmente: el *Upadeshasâhasrî* (citado por Sureshvara en su *Naishkarmyasiddhy*), la *Pañchîkaranaprakriyâ* (con el parecer comentarios de Sureshvara y Padmapâda), el *Shatashlokî, Aparokshanubhava, Atmabodha, Vivekachûdâmani, Mâyâpanchaka*, etc. Es digno de notar que tanto en lo que se refiere a los *stotra* como a los *prakaranagranta*, la labor editora de un sabio indio, dócil tanto a la crítica positiva como a la tradición hindú, T.P.M. Mahadevan, está dando magníficos frutos en la revista *The Voice of Shánkara*. P. Hacker, recientemente fallecido, trató hace más de treinta años de distin-

Pero nos es necesario aún decir dos palabras previas al desarrollo de nuestro tema. Shánkara no tiene el mismo gusto que Plotino por el análisis y la exposición discursiva. Con esto no queremos decir que Shánkara no sea analítico en sus exposiciones, ya que examina numerosos tópicos despaciosamente y los justifica, además, con una dialéctica formidable y una extensísima erudición escriturística que toma por punto de partida tanto la *shruti* (revelación) como la *smriti* (tradición) [10]. Lo que queremos es afirmar que en el sabio indostánico priva la función del comentador de los textos sagrados y del polemista itinerante, sobre la del filósofo colocado al frente de sus reuniones de escuela. Hay más, diríamos que participando ambos autores de una misma captación central de la realidad y de similar temple especulativo, el impulso de la experiencia última o mística, ejerce una mayor influencia en las exposiciones de Shánkara que en las de Plotino y, por ello, observamos en el primero respecto del segundo, un predominio de la síntesis, que va en detrimento de los desarrollos analíticos. Es obvio que el crítico occidental echa de menos en el maestro oriental esas explicaciones escolares que tan útiles le podrían ser para confirmar la corrección de su exégesis [11].

Rogando al lector que tenga sin pausa presente los prolegómenos de cautela descriptos, nos internamos sin mayores dilaciones en nuestro autor.

I. LOS DOS NIVELES DEL BRAHMAN Y LA MÂYÂ NO MANIFESTADA Y MANIFESTADA.

¿Qué significa para Shánkara el advaita Vedânta? Podríamos decir que la interpretación del Brahman como Aquello que trasciende toda dualidad y la simultánea afirmación de que, en último

guir las obras auténticas de Shánkara sobre la base de los colofones de los manuscritos que atribuyen un escrito no a Shánkaracharya, título que pertenece a más de un vedantino y que así es motivo de confusión, sino a Shánkarabhagavat sólo o combinado con pâda, pûjyapâda, etc. De esta manera elimina el *Drigdrishyaviveka* como posterior a él y el *Com. a la Shvestâshvatara Up.* Véase *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1978, ps. 41 a 58.

10 Sobre el uso que hace Shánkara de estos medios de conocimiento ver Staal, *o.c.*, ps. 34 y ss., aunque su empleo no es dogmático, puesto que está dirigido por el conocimiento supremo o *paravidyâ*, contrástese ibid. p. 110

11 Se hace claro que el método comparativo que han seguido autores como R. Otto, confrontando a nuestro autor con el maestro Eckhart, *Mystique*

análisis, se trata de la sola realidad que se yergue inmutable ante cuanto se considera que existe y se sostiene al mismo tiempo de que existe. Lo expresado, sin embargo, no obstante su exterior semejanza con cualquier fórmula dogmática, no rehúsa el análisis ni tampoco las consecuencias que se puedan extraer de una tal formulación. Todo lo contrario, siendo el resultado que emana de la certidumbre de un modo de experiencia fundamental, última y radical, encierra en sí misma la posibilidad de poder dar cuenta de qué tipo de experiencia se trata, de qué modalidad de realidad la experimenta e igualmente, de cuál es la condición de todo aquello que se coloca fuera de la antedicha experiencia.

El fragmento final de un breve texto que se le atribuye perteneciente al género de los tratados, el *Panchíkarana*, nos facilita una buena síntesis de esta perspectiva general descripta: "Ahora bien A, el estado de vigilia, debe resolverse en U, el estado de sueño; U en M, el estado de sueño profundo. Después M debe fundirse en OM y OM en el Sujeto. Yo soy el Âtman, el testigo interno, lo Absoluto, que posee la naturaleza de la conciencia pura. No soy ni el desconocimiento ni sus efectos. Soy el Brahman único, eterno, puro, omnisciente, eternamente libre y real. Soy la felicidad absoluta, lo Uno sin segundo y la Conciencia interior. Soy el Brahman mismo. Permanecer en este estado de identificación absoluta, es lo que se denomina el estado perfecto de concentración. Lo dicho lo muestra la shruti: 'tú eres Eso'; 'yo soy Brahman'; 'el Brahman es conocimiento y felicidad'; 'Este Sí-Mismo es Brahman', etc."[12].

Bien, en este texto, que tanto nos recuerda la estructura de la *Mândûkya Upanishad*[13], encontramos resumido lo que en forma, primero sintética en su Introducción y después con toda amplitud, nos facilita el *Comentario al Brahma-Sûtra* como lo propio de la doctrina shankariana.

---

d'Orient et Mystique d'Occident, Paris, 1951; G. Vallin, *La Perspective Métaphysique*, Paris, 1959, desde un punto de vista tradicionalista y P. J. Simonelli, "Il Neoplatonismo ed il pensiero Indiano", desde un horizonte más abarcador, difiere del nuestro en su conjunto.

[12] Cfr. P. Martin-Dubost, *o.c.*, p. 135. Ver igualmente Sh. B. II, 1,9 (I, p. 312) y IV, 4,16 (II, ps. 414 y 415) que explican el trasfondo de estas relaciones.

[13] Cfr. *Mând. Up.* 8 a 12 (Lesimple, ps. 22 a 24). Ver igualmente la invocación con la que Shánkara abre su comentario a esta Upanishad, las buenas reflexiones de E. Deutsch, *o.c.*, ps. 55 y ss. y T. M. P. Mahadevan, *Gaudapâda*, Madras, 1960, ps. 94 y ss.

En la cima de toda realidad se encuentra el Brahman como Brahman supremo. Esta primera y, estrictamente considerado, única realidad, está más allá de todo atributo y calificación. Esto, además, es así por el sencillo hecho de que se trata del soporte o raíz de todo y a lo que nada soporta [14]. Es lo carente por naturaleza propia de fundamento y, por ello, el auténtico fundamento [15]. Es, como se dice técnicamente, *sachidânanda,* o sea, el ser, la conciencia y la felicidad puros [16]. Es, si nos queremos expresar con un lenguaje filosófico más familiar, la síntesis de los trascendentales, a la que, justamente, se le aplica un epíteto corrector, para hacer observar, a quien pudiera pasar inadvertido, que, en realidad, nos encontramos en un plano que verdaderamente es más que la coexistencia simultánea del ser, de la verdad o conocimiento y de la satisfacción suma o belleza; que estamos, por lo tanto, sobre ellos, en una situación de realidad que los supera [17]. Pero precisamente es también en este caso, en el de la experiencia de la realidad en sí misma, en el que el lenguaje, aunque aspira con su mejor

14 Sobre este tema véanse los desarrollos de R. Panikkar en *El silencio del Dios,* ps. 53 y ss.

15 Cfr. Sh. B. I, 1,4 (I, ps. 22 a 23; 36 y 37); I, 4,3 (I, p. 243 tres primeras líneas); *Sh. B. Mând. Up.* I, 6 (9) (p. 43); VCM, 125: ''Existe un ser absoluto, un ser inexpresable, el sustrato eterno de la conciencia empírica, el espectador de las tres condiciones y distinto de las cinco envolturas''.

16 Cfr. *Taittiriya Up.* II, 1 (Lesimple, p. 27). Esto lo expresa Shánkara en diferente tono. Ver Sh. B. I, 1,3 (I, p. 19 y Renou, p. 16 con notas; I, 1,4 (I p. 25); *Sh. BBh. G.,* Intr.; VCM 135, 225, 237 y 238, 263 y 464 a 470, puede verse Martin-Dubost, o.c., ps. 64 y 65 y las reflexiones de Staal, o.c., ps. 104 y ss. *Atma-Bodha* 36, 41 y 65, *The Voice of Sankara* I|2, p. 165 y I/3, p. 237 y I/4, p. 378 o Allar, R., *Hymnes,* ps. 62, 63 y 66. Para los reparos a la expresión como de Shánkara, ver Maveda, p. 19, nota 17.

17 Expresa de este modo *Sh. B. Tait Up.* II, 1,1: ''La expresión *satyam jñânam anantam brahma* (el Brahman es verdad, conocimiento, infinito) se ofrece como una definición propia de Brahman. Puesto que los tres términos comienzan con satya, se distinguen de Brahman que es el soporte. Y puesto que Brahman es el objeto que se quiere conocer, se sigue que Brahman es el soporte esencial... El Brahman al ser calificado por los tres adjetivos, *satya,* etc., es distinguido de otros nombres. De este modo, sin duda, una cosa se conoce cuando se la diferencia de otras'' (I. p. 290). En apoyo de lo dicho vendrían otras diversas formas de caracterizar al Brahman, como se comprueba, por ejemplo, en Sh. B. I, 4,15 (I, ps. 266 y 267); IV, 4,4 (II, ps. 407 y 408); IV, 4, 5-6 (II, ps. 408 y 409); *SB. Mând. Up.* I, 7 (10) (p. 56) y III, 36 (ps. 192 y 193). Ver la oportuna observación de Deutsch, *o.c.,* p. 9, n. 2 y del mismo modo, Deussen, *o.c.,* ps. 139 y ss.; Radhakrishnan, *Ind. Phil.* II, ps. 533 a 541 y Lacombe, *o.c.,* p. 80 y ss. El volumen que seguirá a éste desarrolla ampliamente el tema.

buena voluntad a venir en su servicio, la llega a traicionar al expresarla. Porque el lenguaje, sí, aunque se trate de su forma más exacta, el generado por la especulación metafísica, tiene por base de su expresión al enunciado y éste, forzosamente, es analítico y se formula bajo la forma de la atribución y toda atribución que se asigne a lo que esencialmente la rechaza, es ya obra de la falsedad. Y, entonces, ya tenemos la primera y más seria advertencia para el saber filosófico que se declara y es simultánea y necesariamente lenguaje filosófico. Es decir originado por encima de la razón, pero que pasa a través de ella, producción crítica, o sea, reflexiva, dia-noética o dhyánica, si es lícita la expresión [18]. El aplicar indebidamente los atributos (¡Y qué mayor equivocación que aplicarlos al objeto o naturaleza que por esencia los rechaza!), es el fundamento de todo error. Claro está que este enjuiciamiento equivocado que al enlazar una nota que no corresponde al sujeto lo desvirtúa y oculta al expresarlo, va últimamente más allá de esta aparente caracterízación lógica con la que la hemos descripto, pues la adhyâsa es básica, ontológica o existencialmente "sobreimposición", es decir, el acto de poner una cosa en lugar de otra o *sobre* ella, obstaculizando, de este modo, la visión, percepción o experiencia de esta última. Cuanto no es el Brahman, por lo tanto, participa de una condición adhyásica [19]. ¡Alerta, pues, aunque se trate de un aspecto parcial, con el lenguaje y especialmente cuando lo que más íntimamente ambicionamos es cobijarnos en el Silencio! [20]. Perfectamente, pero éste hasta aquí referido y exigido por

18 Porque en última instancia, aunque positiva, la meditación no es más que un instrumento para alcanzar la intuición directa o inefable. Cfra. *Shvetâshvatara Up.* I 14 (Silburn, p. 56). *Sh. B. Brih. Up.* I, 3,9 dice: "*Upâsanâ* aproxima intelectualmente (*upa*) a la forma de la divinidad o de algo otro, como lo dan a entender los pasajes escriturarios relativos a la meditación, concentrando el alma sobre ello (*âsanâ*) y no interrumpida por pensamientos profanos, hasta que se consigue estar tan completamente identificado con él como se lo está con el propio cuerpo, convencionalmente considerado como nuestro propio yo". Ver igualmente ibíd. I, 5,16 y *Sh.B. Bh G.* 12, 3-4 y 24. Ambos caracteres el positivo de ayuda y el negativo que no libera del mundo de nâmarûpe se revelan igualmente en el Sh. B. Ver el amplio análisis de Staal, *o.c.*, ps. 99 y ss. Igualmente *Sh. B. Mund. Up.* II, 2,3 (Martin-Dubost, p. 57) y *Upadeshasâhasrî* II, 18 (Piantelli, p. 230; Mayeda, p. 174).

19 Cfr. Sh. B., Int. a I, 1 y las notas de Renou así como la exégesis de Staal, o.c. ps. 115 y ss. e igualmente, Deutsch, *o.c.*, ps. 33 y 34.

20 Sh. B. I, 1,4 (I, p. 33) dice que al Brahman, porque es eternamente puro "ninguna excelencia (*atishaya*) puede agregársele". Ver igualmente II,

la sensibilidad metafísica es el plano del verdadero conocimiento, el que corresponde a lo que el mismo Shánkara llama el punto de vista *parâmarthika*[21], el saber superior o conocimiento en sí mismo y lo habitual es que el hombre no respire en semejantes alturas, sino que ame como unidad psicosomática, que sufra, que se esfuerce por construir un yo que quiere imperecedero, que sepa algunas cosas e ignore muchas otras, etc., etc., y, más aún, que crea firmemente que todos esos actos y que los objetos que los originan, revisten la más sólida realidad y que se aferren a ellos como si fuesen realmente la realidad. En fin de cuentas, que el hombre enfoque fallidamente su existencia no como internamente silenciosa, sino como exteriormente discurrente, seducido en el seno de una multiplicidad que lo subyuga y que, por lo tanto, adopte el error por verdad y que de esta manera lo contemple todo no desde una perspectiva elevada y de real sabiduría, sino desde un punto de vista inferior, *aparâmarthika* y en su conjunto *vyâvahârika* o empírico[22]. Así, por ejemplo, el hombre le dará una realidad plena y sustancial a los objetos que experimenta y utiliza y aceptará el cosmos corporal (*prapañcha*) como una unidad en sí misma verdadera, aceptará su ordenación interna de naturaleza psíquica (jîva) como otra verdad e incluso, con sensibilidad religiosa, atribuirá a este conjunto un gobernador y creador en el que descubrirá los más empinados atributos (*Ishvara*). En todos estos casos el sujeto profano y el creyente, morarán bajo el velo del error y estarán tomando por reali-

1, 28 (I, p. 352); III, 2,18 (II, p. 157); *Sh. B. Mând. Up.* I, 6, (9) (p. 42); I, 12 (p. 77); I, 12 (29) (p. 83); IV, 60, 61 y 62 (ps. 270 y 271) y *Sh. Brh. Up.* 4, 4, 20. Ver Martin-Dubost, *o.c.*, ps. 63 y 64; Deutsch, *o.c.* ps. 10 y 11 y Piantelli, p. 136 y 230 (*Upadeshasâhasrî* II, 21-28), Mayeda ps. 77 y 78.

21 Cfr. *Sh. B. Mund. Up.* I, 14: "El Angiras ha dicho a Shaunaka.. dos formas de conocimiento es posible adquirir; como se sabe es lo que declaran quienes conocen la significación del Veda, quienes han alcanzado la Verdad suprema.. Estas dos formas son el conocimiento superior, el del Sí-Mismo supremo y el conocimiento inferior, el de la virtud y el vicio, el de los fines y los medios" (Martin-Dubost, ps. 25 y 26), ver igual íbid. I, 1,5 y I, 2,1 (ps. 26 y 27 y 33) Sh. B. I, 2,21 (I, ps. 135 a 139). Ver igualmente DDV 42, P. Deussen, *The Philosophy of the Vedanta and the Vedantasara*, p. 22 y particularmente Deutsch, o.c., ps. 81 y ss., asimismo Staal, o.c., ps. 138 y ss.

22 Cfr. DDV 37 y 41. Deussen, *o.c.*, p. 22 y *Das System...* ps. 292 y 293. De gran calidad las buenas orientaciones de Deutsch, o.c., ps. 26, n. 10 y 32 y ss. Una tercera categoría, propiamente irreal es el plano *pratibhâshika*, el del simple error. Cfr. *The Voice of Sankara,* I, 4, 1977, ps. 388 y ss.

dad lo que no lo es, sus sombras, la diversidad que en lo único e indiviso proyecta la presencia de *nâmarûpe*, de los nombres y de las formas [23]. Es admisible, entonces, preguntarse, pero ¿Cómo puede ser esto? ¿Por qué cuando la profundidad o mismidad del hombre, cuando el Âtman libre de velos reencuentra al Brahman, cuando se da la realización del Sí-Mismo o el reconocimiento de la identidad suprema y se cumple la única verdad, la que expresa el contenido de la *mâhavâkya* o gran fórmula por excelencia según el *Vedantasara*, que todo lo explica ("Tú eres Eso"), brilla la pura luz o autoluminosidad sin mengua y entre tanto, sin embargo, reina la perspectiva de la *aparavidyâ* y el sujeto rueda de ilusión en ilusión? Como dice el mismo Shánkarâchârya al comentar *Isha Up.* 7: "*Yasmin vijânatah*, una vez que el hombre se ha realizado; *sarvâni bhûtâni*, todos los seres; *atma eva abhût*, han llegado a ser el solo Sí-Mismo, como resultado de la realización del Sí-Mismo supremo; *tatra*, en ese momento; *kah mohah, kah shokah*, ¿Qué ilusión y qué dolor puede existir? El dolor y el engaño son propios del sujeto ignorante que no percibe el germen del deseo y de las acciones, pero no *anupashyatah ekatvam*, del hombre que realiza la unidad, del Sí-Mismo que es puro como el espacio. La imposibilidad de pesar y de engaño, los efectos de la ignorancia, que han sido señalados por la pregunta '¿Qué ilusión y qué dolor pueden haber allí?' y la total aniquilación de la existencia mundana, que es su causa, se han mostrado *ipso facto*". Este verso (que posteriormente sigue) revela cómo el Sí-Mismo, del que se ha hablado en los versos anteriores, realmente existe según su propia naturaleza" [24].

Bueno, aquí, creemos que hemos tocado con nitidez el centro de nuestro tema, porque sólo la *mâyâ* radicalmente y desde el punto de vista filosófico, es la responsable última de esta situación.

[23] Cfr. Sh. B. I, 4,9 (I, p. 255); II, 1,14 (I, p. 328); IV, 3,14 (II, p. 401). Cfr. *The Voice of Sankara*, II, 3, 1977, ps. 232 y ss.

[24] Ver I, ps. 13-14. Cfr. *Chândogya Up.* 6, 8, 7: "*Tat tvam asi, Shvetaketo, iti*" (Sénart, p. 85) y para ratificar lo dicho Sh. B. I, 1,4 (I, ps. 23, 28 a 30; 34 a 36; 41 y 43, puede verse Renou, p. 20 y nota 4); I, 4,6 (I p. 251); I, 4, 22 (I p. 279); IV, 1,19 (II p. 363); IV, 2,7 (II, p. 369 a 370); IV, 4, 1-2 (II, ps. 405 y 406); VCM, 124, *Sh. B. Mund. Up.* II, 2,4 *in fine* y 5; III, 1, 3 *in fine*; III, 6, 5 (Martin-Dubost, ps. 58 y 59, 68, 80); *Sh. B. Mând. Up.* (ps. 279 y 280). Contrástese brevemente, Martin-Dubost, *o.c.*, ps. 57 y 58 y Deutsch, *o.c.*, ps. 49 y 50.

Pero la noción de *mâyâ* (un vocablo que tanto y en tan diversos contextos se repite en Shánkara), encierra una significación huidiza y son muchas las veces que se cree que se la atrapó, aunque, en realidad, se escapa [25].

Hay, en efecto, en el conjunto de los escritos de nuestro autor una *mâyâ avyakta*, pero también *vyakta;* hay una *mâyâ* que es *ajñâna* y *avidyâ*, pero también otra que es ilusión y que es "poder divino". Existen también los poderes que se le asignan, la *vikshepa-shakti* y la *âvriti-shakti,* los tres *gunas* y el "misterio de *mâyâ*", como una totalidad que envuelve e inquieta al hombre ¿Cómo se podrá introducir un orden lógico en tan variado vocabulario sobre un mismo tema, pero que al mismo tiempo tenga relación con nuestras categorías de pensamiento? [26].

25 Cfr., p. ej., R. Otto, *o.c.*, ps. 103 y ss.

26 Cfr. VCM 65, 108, 110, 120, 123, 237 y 238, 243; Sh.B II, 1, 14 (I, p. 329), II, I, 37 (I, p. 362). En idéntica tradición DDV 13. Cfr. Radhakrishnan, *Ind. Phil.* II, ps. 573 y 574. Lacombe tiene el mérito de haber visto varios de estos aspectos e incluso en relación con el budismo y comparativamente con la filosofía griega. Ver. o.c., ps. 17; 66 y 67; 121 a 123; 240 y ss.; 256 y 358. La tendencia de los autores que han abordado nuestro ema a restringir su preocupación inquisitiva sobre la idea de mâyâ a su dominante significación de realidad ilusoria, en sentido total o relativo, deja en la sombra aquella otra acepción que la hace posibilidad de la existencia misma del concepto cosmológico de ilusión y así elimina desde el comienzo el poder interpretar la palabra en su nivel de causa material. Vedantinos posteriores a Shánkara como Padmapâda, Vâchaspati Mishra y Vidyâranya, han sostenido con diversos argumentos que mâyâ es la causa material del mundo, pero esta concepción ya estaba en Shánkara y sólo hay que exhumarla y hacerla explícita. Desde luego, menos optimista ha sido P. Hacker, ver *Kleine Schriften*, ps. 91 a 95, y lo es S. Mayeda, cfr. o.c., ps. 78 y 79. Facilitamos a continuación las formas en que el término mâyâ aparece en el Sh. B. (apenas en la exégesis de una docena de sûtras, según T.M.P. Mahadevan, *Word Index*, II, pp. 754 y 755), las que deben advertir de entrada para nuestro propósito al lector: *1º*) Cuando le place el Señor Supremo puede adoptar una figura corporal formada de *mâyâ* (*mâyâmayam*) para gratificar a sus devotos. Así dice la *smriti*: "lo que ves, Nârada,. es la *mâyâ* emitida por mí (*mâyâ hieshâ*) (I, 1,20; similar es III, 2,17). *2º*) Se trata de una cita de B.G. 18, 61 y se refiere al Señor como presente "por el poder de mâyâ (*mâyayâ*)" (I, 2,6; también II, 1,14). *3º*) El Señor Supremo "por la *avidyâ*, que es *mâyâ* (*avidyayâ mâyayâ*) se manifiesta en formas varias como por un mago (*mâyâvivad*)" (I, 3,19). *4º*) La potencialidad causal (*hi bîjashaktir*) participa de la naturaleza de la *avidyâ*, se la llama correctamente no manifestada (*avyakta*) y tiene por fundamento al Señor Supremo. Es de la naturaleza de *mâyâ* (*mâyâmayî*), es un sueño universal. Esta misma *avyakta* es denominada *mâyâ*, como en el mantra "sabe que *prakriti* es *mâyâ* y

Veamos. Ya en el comienzo del *Com. al Brahma-Sûtra*, se nos dice: "El Brahman es Aquello de lo que se origina el nacimiento, la conservación y la disolución de este universo" y en las glosas que siguen a este corto aforismo, se nos sigue presentando al Brahman como el Principio en sí mismo del que procede la totalidad de los seres, conjunto que, al mismo tiempo, se caracteriza por su total dependencia respecto de Él y, por ello se persiste en la idea de su subordinación necesaria al Brahman en cuanto a su generación, sostenimiento en semejante estado de dependencia y retorno a lo inengendrado. Si lo queremos expresar de otra manera. El Brahman es la causa omnipotente y omnisciente de la que provienen todas las cosas y a la que todo retorna. Por lo tanto, nos encontramos con la sola enunciación de este sûtra tanto con la afirmación compacta de una subordinación o sometimiento necesario del mundo a lo divino, como, asimismo, con el reconocimiento implícito de una diferencia y contraposición existente entre el Brahman y todo lo demás [27]. Dos niveles conceptuales, por lo tanto, se nos ofrecen ya sin más comentarios para el análisis:

1º) El Brahman es principio productor y 2º) el universo, o mejor, cuanto no es Él, es objeto producido.

1º) El Brahman es el Principio productor de cuanto tiene existencia o de todos los seres, pero esta condición le pertenece tanto desde el punto de vista de la causa eficiente o del agente que sabe, como desde la perspectiva de la causa material, colaboradora ínti-

el maestro de *mâyâ,* el gran Señor" (*mâyâm tu prakritim vidyân mâyinam tu maheshvaram iti*) (I, 4,3 y la cita literal de *Shv. Up.* IV, 10, en I, 4,9). *5º*) Ishvara permite que el devenir subsista como "el mago es causa de la subsistencia de la *mâyâ* (*mâyâmayî*) (II, 1,1). *6º*) La aparición del Señor Supremo en los tres estados es una simple ilusión (*mâyâmâtram*) (II, 1,9, también III, 2,3; III, 2,4 y III, 2,6). *7º*) Como el mago (*mâyâvî*) retrae hacia sí la ilusión mágica (*mâyâm*) que ha producido (II, 1,21, igual en II, 2,29). *8º*) ¿Los sueños son similares a la realidad de la vigilia o se trata de una ilusión? (*mâyâmayîti*)? (III, 2,1). *9º*) "Ilusoriamente" (*mâyâlîka*, II, 3,6. *10º*) Sobre el mago (mayavino) y su acción (I, 1,17 y 2,1,28). *11º*) La tendencia hacia la creación del Señor Supremo se relaciona con su inclinación al poder de *mâyâ* (*mâyâvyapâshrayam*) (II, 2,7). Cf. L. Th. O'Neil, *Mâyâ in Sankara*, Nueva Delhi, 1980, ps. 174-183.

27 Cfr. Sh. B. I, 1,2 (I, p. 15) y *passim*. Puede verse Dasgupta, *o.c.*, ps. 437 y 438

ma de la primera para que puedan existir las entidades compuestas que destruyen con su presencia la pureza del Brahman mismo. Dice por ello el filósofo hindú en su *Com. al Brahma-Sûtra* I,4, 23: "El Brahman ha sido definido como Aquello de lo que procede el nacimiento, la conservación y el retorno de este universo. Ahora bien, como esta definición abarca tanto la relación de causalidad material en que se encuentran, por ejemplo, la arcilla y el oro con las vasijas y los adornos correspondientes y la de la causalidad del agente que existe entre el alfarero y el orfebre con los objetos mencionados, surge la duda acerca de a qué tipo de estas dos clases de causas pertenece la causalidad del Brahman... A la objeción del opositor (que ha separado ambas clases de causalidad —ver igualmente la nota que seguirá—) contestamos así. El Brahman debe ser reconocido como la causa material y la causa eficiente, puesto que esta última idea no contradice ni los enunciados autorizados ni los ejemplos... De ordinario las causas materiales sin duda, como los trozos de arcilla y los pedazos de oro, para adquirir la forma de vasijas y adornos dependen de causas eficientes extrañas como lo son alfareros y orfebres, pero fuera del Brahman como causa material no existe ninguna otra causa eficiente a la que la causa material pudiera atender; porque la Escritura dice que antes de la creación el Brahman era uno sin segundo. La ausencia de un principio ordenador diferente de la causa material puede, además, establecerse por medio del argumento del que se hace uso en el Sûtra, es decir de acuerdo con los enunciados de autoridad y los ejemplos que sirven de ilustración. Si se admitiera un principio ordenador diferente de la causa material, se deduciría que una cosa no podría ser conocida por otra (téngase presente *Chând. Up.* VI,1,3-4, con la pregunta a Shvetaketu y el ejemplo que se indica 'lo mismo que por un trozo de arcilla se conoce todo lo que es arcilla') y de este modo las frases autorizadas y los ejemplos de ilustración serían una necedad. De esta manera el Sí-Mismo es la causa eficiente, porque no hay otro principio que gobierne, y la causa material, porque no existe otra sustancia de la que el mundo pueda originarse" [28].

[28] Cfr. I. ps. 283 a 286 e igualmente Sh. B. I, 4,1 (I, p. 237), I, 4, 24 (I, p. 286), II, 1, 37 (I, p. 361). *Sh.B Prash. Up.* VI, 3 (ps. 491 a 499 y especialmente las páginas 493 y 494), en donde se dice: ''En realidad, sin embargo, se debe sostener la Realidad incondicionada que es única sin segundo, que está más allá del alcance de todos los sofistas y que se reconoce

El Brahman, como queda dicho, por consiguiente, no produce de la misma forma como, por ejemplo, lo hace cualquier artesano, teniendo que hacer uso de una materia preexistente y aplicando en ella el modelo que tiene en su mente, o sea, según su personal sabiduría y habilidad. De ningún modo, sino que el Brahman genera espontánea y liberalmente, igual que la araña emite su tela, la luz irradia su resplandor, el fuego despide sus chispas o la leche se trasforma en cuajadas. Por este motivo puede responder así Shánkara a quienes le objetan su posición: "tu afirmación de que el Brahman inteligente solo, sin un segundo, es la causa del mundo no puede sostenerse, si se tiene en cuenta la observación del uso (de instrumentos). Porque en la existencia cotidiana vemos que los alfareros, los tejedores y otros artesanos fabrican las jarras, tejidos, etc., una vez que poseen elementos diversos, como la arcilla, palos, ruedas, cuerdas, etc.; al Brahman, por otra parte, lo concibes sin ningún auxilio ¿Cómo, entonces, puede actuar como un creador sin proveerse a sí mismo con instrumentos para trabajar? Afirmamos, por lo tanto, que el Brahman no es la causa del universo. Esta objeción no es correcta, porque la producción es posible como un resultado de la constitución peculiar de la sustancia causal, como sucede en el caso de la leche. Como la leche y el agua se trasforman en cuajadas y en hielo respectivamente, sin ningún instrumento exterior, así sucede también en el caso de Brahman. Y si rechazas esta analogía por el motivo de que la leche para convertirse en cuajadas requiere un elemento extraño, el calor, replicamos que la leche por sí misma también sufre una cierta cantidad de cambio definido y que su trasformación es puramente acelerada por el calor... En consecuencia el Brahman, aunque

---

como impávida y feliz. En donde todo se reduce a no-dualidad no debe haber gozo, acción, instrumento ni efecto. Los seguidores del *Sâhkhya*, sin embargo, primero imaginan que la actividad, tanto como la acción, instrumento y resultado se sobreimponen sobre el Sí-Mismo; pero como están fuera del ámbito de los Vedas se apartan de tal posición y sostienen que la felicidad es una característica real del Sí-Mismo. Además, imaginando que lo *pradhâna* es una sustancia positiva, esencialmente diferente del Sí-Mismo, caen en las trampas construídas por el intelecto de otros sofistas y pierden su consistencia. Del mismo modo los otros sofistas son extraviados por los adeptos del Sâhkhya... Por este motivo descubrimos algunas grietas en las teorías de los sofistas no bajo la mentalidad de ellos, sino para que los hombres que anhelan la liberación se consagren al verdadero sentido de las Upanishads, es decir a la realización de la no dualidad del Sí-Mismo, ignorando aquellas otras doctrinas". Cf. brevemente, *Dasgupta, o.c.*, p. 438.

solamente único, debido a sus múltiples potencias, puede trasformarse en múltiples efectos; igual que la leche''[29] y el comentario de nuestro autor a la *Mundaka Upanishad* I,1,7, apenas tiene que repetir esta estrofa: ''Se ha dicho que lo Inmutable es la matriz de la creación. Se muestra ahora con la ayuda de sencillos ejemplos como es posible que sea de este modo (eliminamos los términos sánscritos que como es habitual Shánkara repite antes de dar su significación). Es un hecho que pertenece a la observación corriente que la araña, por sí misma y con independencia de todo otro auxiliar, segrega los hilos que no son diferentes de su propio cuerpo e incluso que reabsorbe estos hilos y los congrega en sí; y como sobre la tierra las hierbas y las plantas, desde el arroz hasta los árboles, crecen sin separarse de ella; y como a partir del hombre existente, es decir que vive, crecen cabellos y vellos que son diferentes del cuerpo; como en todos estos ejemplos, de lo Inmutable precedentemente definido, que no depende de ningún otro apoyo, emana en este círculo de la trasmigración el universo todo, simultáneamente igual y diferente. Se mencionan varios ejemplos con el único objeto de facilitar la comprensión''[30].

En recortada síntesis. El Brahman irradia o desprende de sí mismo a cuanto le está subordinado. La Sabiduría trascendente como no-dualidad, emite sus rayos por doquier[31].

2º) Pero el objeto producido por el Brahman, sus efectos o resultados, revelan dos estadios o planos fundamentales: el estado no manifestado (*avyakta-avyâkrita*) y el manifestado. El primero de ellos, aunque producido, se considera como el estado causal del segundo, como su misma posibilidad de ser. ''Ahora la Upanishad viene a hablar del Inmutable superior al otro inmutable, germen del nombre y de la forma, que se denomina No Manifestado (aquí se utiliza el término Mâyâ metafísicamente más abarcador que Ishvara, el Señor) y que él mismo es superior a sus propias modificaciones; el Inmutable absoluto, desprovisto de todas las limitaciones, la esencia misma del otro Inmutable es comparable al espacio libre de todas las formas y no es descriptible sino por expresiones como:

29 Cfr. Sh. B. II, I, 24 (I, ps. 346 y 347); II, 1, 25 (I, p. 348) y ver notas más abajo.

30 Cfr. Martin-Dubost, p. 29 y la nota aclaratoria referida a Anândagiri.

31 Cfr. *Sh. B. Mund. Up.* III, 1,3 (Martin-Dubost, p. 68). También: II, 1,4; II, 2,1; 9 y 10; (ps. 49; 55; 62 y 63).

él no es esto, él no es aquello'' [32] y en otro texto examinando el significado del término *agâ*, se aclara: ''Tampoco es posible sostener que el mantra que trata del *agâ* se refiera a alguna materia causal independiente denominada *pradhâna*. Mejor sostenemos, sobre la base del asunto tratado, que el mantra describe la misma potencia divina referida en los otros pasajes, en la que nombres y formas yacen no manifestados y que suponemos como el estado antecedente de aquel estado cósmico en el que nombres y formas están manifestados. Y aquella potencia divina se representa como de tres colores, porque sus efectos, o sea, fuego, agua y tierra, tienen tres colores diferentes'' [33].

A su vez, el estado de manifestación muestra dos aspectos que le son propios: el interno de ordenación y dirección y el externo constituído por un conjunto ordenado de realidades sensoperceptibles. Por este motivo: ''Una vez que la reabsorción del mundo efecto del Brahman se aproxima, los espíritus en los que en ese período ha surgido el conocimiento van, junto con Hiranyagarbha, el gobernador del mundo, hacia 'lo que es más alto que éste', es decir, al puro supremo lugar de Vishnu. Es ésta la liberación por etapas sucesivas que debemos aceptar sobre la base de las afirmaciones escriturísticas sobre el no-retorno de los espíritus. Puesto que hemos mostrado que lo Supremo no puede alcanzarse directamente por el acto de ir'' [34]. Bajo la forma del lenguaje cosmológico se nos describen en estos y similares pasajes la existencia y relación entre el universo ideal y el sensible, mostrando este último que depende corporalmente del principio que organiza su vida interna. Si utilizamos el lenguaje hindú tradicional se trata de *Ishvara*, *Hiranyagarbha* y *virât* en el plano macrocósmico o, en el nivel microcósmico correspondiente: el sueño profundo (*sushupti*), el sueño con sueño (*svapna*) y el estado de vigilia (*jâgrat*). Como dice aclaratoriamente un pertinente comentario de Shánkara: ''Esto no es un error, porque (en el pasaje citado) se admite que

32 Cfr. *Sh. B. Mund. Up.* II, 1,2 (Martin-Dubost, p. 46).

33 Cfr. Sh. B. 1, 4, 9 (I, p. 255) e igualmente, I, 4, 1 (I, p. 238); I, 4,2 (I, p. 242); I, 4,3 (I, p. 243); II, 1,14 (I, p. 329); IV, 3,8 (II, ps. 390 y 391); IV, 3,14 (II, ps. 401 y 402); IV, 4,19 (II, p. 417); IV, 4, 21 y 22 (II, ps. 418 y 419); *Sh. B. Mând. Up.* I, 6 (p. 24). Ver brevemente Martin-Dubost, *o.c.*, ps. 101 y 102.

34 Cfr. Sh. B. IV, 3,10 (II, p. 391). Ver asimismo *Sh. B. Mund. Up.* I, 1,8; II, 1, 2 a 5; III, 1, 1 a 3 (Martin-Dubost, ps. 30; 46 a 50; 66 a 68).

sat es lo que contiene en sí el germen o la causa (de la creación). Aunque *sat*, o sea, Brahman, sea indicado aquí por la palabra *prâna*, sin embargo el Brahman que es indicado por las dos palabras *sat* y *prâna* no es el Brahman exento del atributo de ser el germen o la causa que crea todos los seres; si en este pasaje de la *shruti*, hubiese sido el Brahman libre de toda relación causal (es decir, lo Absoluto), el que hubiera querido describirse, habría utilizado expresiones como: 'no es esto, no es aquello'... Si el texto designara a lo Absoluto despojado de toda relación causal, todo retorno al plano de la conciencia relativa se excluiría definitivamente para quienes estuviesen sumergidos en el sueño profundo o se hubiesen unido al *sat* en la época de una disolución cósmica... Además, en ausencia del germen (causa, en el momento del sueño profundo y de la disolución universal), que sólo puede ser destruído por el conocimiento, el conocimiento carecería de sentido. Por consiguiente, la palabra *sat*, si se la comprende desde el punto de vista causal, es indicada por *prâna* y concordantemente se la ha descripto en la *shruti* como la causa. Por este motivo, el Brahman absoluto, disociado de su atributo causal, se indica en pasajes de la *shruti* como éstos: 'Está más allá de lo no manifestado, que es superior a lo manifestado', 'Es incausado y es el sustrato de lo exterior (el efecto) y de lo interior (la causa)'... Lo que es designado como *prâjña* (puesto que se lo considera como la causa del mundo fenoménico) se lo describirá como *turîya* cuando se le considera no ya como la causa, sino libre de toda relación fenoménica (la del cuerpo, por ejemplo, etc.), es decir, bajo su aspecto absolutamente real. La condición causal es también verdaderamente experimentada en este cuerpo, pues un conocimiento de tal guisa se da en el hombre, cuando al despertar del sueño profundo puede decir: 'nada he experimentado (en este último estado)'. Por consiguiente se ha dicho que un solo y mismo Âtman es percibido triplemente en el mismo y único cuerpo''[35].

Naturalmente, para interpretar de este modo los niveles ontológicos expuestos en la doctrina shankariana, hacemos hincapié en que el sabio indio entiende los momentos de la realidad inferior más como planos simultáneos de subordinación cosmológica, que como principios a los que sucede un posterior desarrollo evolutivo.

[35] Cfr. *Sh. B. Mând. Up.* I, 2 (ps. 27 a 30 y en especial, ps. 29 y 30); ibíd. I, 3 (ps. 12 a 17); Sh. B. IV, 3,10 (II p. 391); *Panchîkarana* (en Martin-Dubost, *o.c.*, p. 134).

Lo no manifestado es el principio de la manifestación como su potencia productora, lo despide y lo atrae, y en cada disolución universal, en el *pralâya*, se revela claramente esa relación de subordinación inescindible y permanente entre ambos órdenes, porque, en realidad, el *pralâya* está más allá del tiempo, aunque es el que lo gobierna y de este modo lo que en él se unifica se puede desplegar. Sucede algo similar o análogo, en el caso del individuo concreto, entre el sueño profundo y sus estados diferenciados del sueño con imágenes oníricas y de la vigilia. Cuando el sujeto duerme profundamente como unidad indiferenciada es posibilidad de los otros dos estados, como su origen y fuente, pero ello a causa de su honda indistinción que sobrepuja figuras, orden y relaciones con el tiempo y el espacio, no como simple virtualidad germinal empírica.

Esta ordenación jerarquizada del universo de que nos estamos ocupando, pero que a su vez mantiene firmemente la trascendencia de los términos relacionados según su mismo rango ontológico, queda también explicada por Shánkara, puesto que nos dice: "La objeción de que el efecto una vez que se reabsorba en su causa podría dañar a esta última con sus cualidades no empece a nuestra tesis 'porque hay ejemplos paralelos', es decir, porque existen casos de efectos que no deterioran con sus cualidades a las causas en las que se reabsorben. Por ejemplo, los objetos fabricados de arcilla, como jarros, etc., que en su estado de existencia separada son de variadas formas, cuando se reabsorben en su materia original (o sea en la arcilla) no le imponen a ella sus cualidades individuales; tampoco los adornos de oro imponen sus cualidades propias a la materia elemental de ellos, es decir, el oro en el que finalmente se reabsorben... Y del mismo modo que una persona que sueña no es alterada por las imágenes ilusorias de su sueño, porque ellas no acompañan al estado de vigilia ni al estado de sueño sin sueños, así el solo testigo permanente de los tres estados... tampoco es influído por los tres estados que se excluyen entre sí" e incluso abarcando los elementos últimamente aludidos cuando nos dice al comienzo de su comentario a la *Mândûkya Up.*: "Todo lo que es condicionado por la triple (concepción del) tiempo, el pasado, el presente y el futuro, es igualmente AUM por las razones ya expuestas. Todo lo que está más allá de las tres (divisiones del) tiempo, o sea, no condicionado por el tiempo y, sin

embargo, conocido por sus efectos, que es denominado lo no manifestado (*avyâkrita*), esto también es realmente *Aum*'' [36].

De acuerdo con cuanto se ha ido exponiendo, la totalidad de los seres, según su propia jerarquía, procede en última instancia del Brahman, pero de Él se distinguen. Es justo preguntarse, entonces, ¿Qué es el producto respecto del productor? —Pues su especificación o determinación, la que lo manifiesta en diversos grados, aunque inadecuadamente. Atento a lo cual se expresa así el pensador hindú: ''la finalidad de la *shastra* no es representar definitivamente al Brahman como éste o aquel objeto, su fin es mejor mostrar que el Brahman como el Sujeto eterno (*pratyagâtman,* el Sí-Mismo íntimo) nunca es un objeto y, de este modo, eliminar la distinción de objetos conocidos, conocedores, actos de conocimiento, etc., que es ilusoriamente engendrada por el desconocimiento'' y un poco más adelante con perfil incluso más certero: ''aunque un idéntico Sí-Mismo se oculta en todos los seres tanto dotados de movimiento como sin él, sin embargo, debido al gradual surgimiento de superioridad de los espíritus que constituyen las condiciones limitantes (del Sí-Mismo), la Escritura declara que el Sí-Mismo, aunque eternamente inmutable y uniforme, se revela en una jerarquía de seres y de esta manera se manifiesta bajo formas de dignidad y potencia diversas'' [37]. Por esta razón, los seres debido a su inadecuación expresiva inherente, al mismo tiempo que manifiestan al Brahman, también lo ocultan, porque lo revelan como lo que no es. Por otra parte, la correspondencia de esta misma realidad ontológica debilitada la encontramos en la relación silencio/lenguaje, ya que el juicio, la base de todo discurso, es constitutivamente adhyásico, puesto que no se puede proferir sin emplear la atribución, sin dividir, por lo tanto, y atribuir el resultado de la operación separadora a lo indiviso. Según lo dicho, en el mero hecho de ser producto, junto con la subordinación necesaria al Principio, se da también al mismo tiempo su forzoso ocultamiento. Luego el producto no es la realidad, es ilusión; más, se trata de un tipo de ilusión que suplanta a la realidad, por consi-

[36] Cfr. Sh. B. II, 1,9 (I, ps. 311 y 312) y *Sh. B. Mând. Up.* I, 1 (p. 9); asimismo Sh. B. I, 1,9 (I. ps. 59 y 60); II, 1,14 (I, ps. 324 y 325); IV, 2,15 (II, p. 376); IV, 3,11 (II, p. 392); VCM, 120 y 121 y *Sh. B. Mând. Up.* 1,5 (ps. 20 y 21); I, 7 (18) (p. 67) y III, 35 (ps. 190 y 191).

[37] Cfr. Sh. B. I, 1,4 (I, p. 32) y I, 1, 11 (I, p. 63). Ver del mismo modo I, 2,21 (I, ps. 134 y 135); III, 3,12 (II, p. 203); VCM, 122.

guiente, se le subordina, pero también se le opone y la única solución realmente metafísica para evadirse de esta contradicción será su superación, o sea, ver las cosas, las entidades ideales y cambiantes, como lo que inexplicable, pero positivamente son, como una apariencia, pues es ésta la sola posibilidad que permite presentir al hombre la realidad verdadera que se oculta en ellas y pasa inadvertida, y de este modo operar la auténtica trasformación de los seres y de las cosas, cambiar su perspectiva del saber inferior al superior y así transferirse del producto al productor [38].

Estamos hablando de saber superior e inferior, de visión y ocultamiento, pero si queremos ser coherentes algún elemento debe existir en esta doctrina que posibilite el encubrimiento o la especificación del Brahman. Indudablemente y Shánkara no vacila en darnos una respuesta altamente abarcadora: los *upâdhi.* Si, son los elementos limitativos los que tornan posible la desfiguración o pérdida de la identidad del Brahman. Porque: "esta multiplicidad (= la de los espíritus), sin embargo, tiene que ver totalmente con elementos limitativos y es simplemente el producto irreal del conocimiento equivocado; como lo aprendemos de pasajes escriturarios como éstos: 'Él es el solo Dios oculto en todos los seres, el que todo lo invade, el Sí-Mismo en todos los seres', etc." [39].

Avancemos, por lo tanto, detalladamente y teniendo en cuenta el orden de la escala jerárquica de los seres que ya conocemos.

Se ha hablado ya de Ishvara en su relación íntima con el universo sensible, como su productor inmediato o lo no manifestado respecto de él (*avyâkrita* o Mâyâ). Luego si el Brahman en sí mismo en su plena y absoluta trascendencia, en la forma como se lo canta a veces arrebatadamente [40], alcanzable por la *anubhava*

[38] Cfr. Sh. B. III, 2,5 (II, p. 139); III, 2,6 (II, p. 140); III, 2,21 (II, ps. 162); VCM 110 y *Sh. B. Mând. Up* III, 37, que dice: "Se explica ahora la razón por la que el Brahman se considera sin nombre, etc, según la descripción que precede; la palabra *abhilâpa* que significa 'expresión', indica aquí el instrumento por cuyo medio se expresan todos los sonidos, pero el Brahman está más allá del lenguaje y el instrumento sonoro es utilizado aquí en sentido metonímico, o sea, que sobreentiende todos los demás instrumentos del conocimiento sensorial" (p. 194). Sobre la noción de ilusión ver Hacker, *Vivarta,* ps. 189 a 196 y más adelante ps. 149 a 151.

[39] Cf. Sh. B. I, 4,10 (I, p. 257). Ver, igualmente I, 2,6 (I p. 113) y I, 4,22 (I, p. 279) y *Atma-Bodha* 10, *The Voice of Sankara* I/1 o Allar, p. 58.

[40] Tal es el caso de las estrofas de las *Dashashloki.* Ver su traducción

o experiencia misma de la identidad suprema, está más allá de todas las cualidades y atributos y por eso como *sachidânanda,* la mejor forma para referirse a Él es la de la negación repetida (*neti... neti*), el Señor, Ishvara, denominado el Brahman *saguna* o *vishishta,* es decir, el Brahman con atributos o calificado, la causa próxima del universo, no es más que el Brahman mismo, pero bajo el *upâdhi* de la *avyâkrita prakriti,* o sea, limitado por la materia no manifestada y él mismo ser inmanifestado, pero fundamento seguro de las entidades y el orden cósmico y por ello alberga en su seno las formas y los nombres que lo encubren como verdadero Brahman, pero lo tornan origen de las formas y de los nombres más precarios, sensibles o manifestados. Pero si hay una condición limitativa para Ishvara la habrá también para el *virat* o cosmos, que será asimismo el Brahman, pero ahora con el *upâdhi* de la *avyâkrita prakriti,* de la materia manifestada o sensible. Afirma por ello Shánkara: ''Además, si por el Sí-Mismo de condición feliz debe interpretarse al Brahman, debemos presuponer que el Brahman aludido es el distinguido por cualidades (*savisesha*), porque se dice que goza, etc., por sus miembros. Pero esta sospecha entra en contradicción con un pasaje complementario (de la misma Upanishad que se comenta, *Taittirîya* II,9) que declara que el Brahman no es objeto ni del pensamiento ni del lenguaje y de esta manera se muestra que el Brahman al que se hace referencia es el Brahman absoluto, desprovisto de cualidades'' y en síntesis mucho más amplia puede decir también el Maestro: ''No, respondemos, la dificultad es puramente aparente, puesto que sostenemos que la (alegada) fragmentación de la naturaleza del Brahman es una simple ficción del Desconocimiento. Por una división de semejante naturaleza un objeto no es realmente fragmentado, del mismo modo que la luna no se hace varias al mostrarse doble a una persona de vista deficiente. A causa de aquel elemento múltiple que es la ficción del Desconocimiento, que se caracteriza como el nombre y la forma, que es tanto manifestada como no manifestada y que no puede definirse ni como existente ni como no existente, el Brahman es el fundamento de este universo aparente con sus cambios, etc., en tanto que según su verdadera y real naturaleza permanece al mismo tiempo inmutable y trascendente al

---

anotada por T.M.P. Mahadevan y N. Veezhinathan en *The Voice of Sankara,* II, 1, 1977, ps. 48 y ss.

universo fenoménico. Y puesto que la distinción de nombres y formas, la ilusión del Desconocimiento, se produce por entero sólo a partir del lenguaje, esto no se opone a la realidad de que el Brahman carezca de partes"[41]. Sucede en estos casos igual que con la arcilla, con el oro o con el espacio. La jarra de arcilla, el adorno de oro y el espacio de una jarra, no son más que modificaciones aparentes de la arcilla, del oro o del espacio, en virtud de los *upâdhi* o de las características limitantes o formas de la jarra o del adorno, aunque la arcilla sigue siendo arcilla como antes, el oro permanece siendo oro y el espacio persiste como espacio. Esas múltiples formas adoptadas por el fundamento básico son una mera ilusión que se desvanece en su elemento primordial, el que es la verdadera raíz de su existencia[42]. Toda aparición limitada del Brahman no es el Brahman realmente y es, por lo tanto, mâyâ, como ilusión, como espejismo, bien se ofrezca en el plano del Señor, causa creadora del mundo o en éste, es decir, en cualquier nivel *vyâvahârika*. Lo dicho, sin embargo, deja sobreentender que por debajo de los *upâdhi* particulares, comunes y universales, tanto sean cuerpos como compuestos en general (*samghâta*) que tornan posible los efectos o realidades mágicas[43], debe existir contemporáneamente lo que sustenta a los *upâdhis* y por su intervención hace posible igualmente las expresiones limitadas del Brahman; algo que incluso debe poseer una superior capacidad engañadora, puesto que es el origen inmediato de la ilusión. Así es sin duda y ese elemento que coexiste con la realidad en sí misma para mostrarla desfigurada se denomina asimismo *mâyâ*, pero ahora entendida no bajo su noción de efecto ilusorio, sino bajo el concepto de fuente de ilusión. Y a este aspecto desorientador radical se le suele denominar en las obras de nuestro autor simultáneamente desconocimiento o ignorancia: *ajñâna, avidyâ* o *mâyâ*.

41 Cfr. Sh. B. I, 1,19 (I, p. 74) y II, 1,27 (I, p. 352). Ver igualmente Sh. B. I, 1, 24 (I, p. 92); I, 3,13 (I, ps. 171 a 174); *Sh.B. Mund. Up* III, I, 1 y 2 (Martin-Dubost ps. 66 y 67); *Sh.B. B.G.* VII, 4 y 5 y Radhakrishnan, *Ind. Phil.* II, ps. 572 y 573.

42 Cfr. Sh. B. *passim*. Cfr. sintéticamente Dasgupta, *o.c.*, p. 439.

43 "Y como el mago cuando quiere retira fácilmente la ilusión mágica que ha emitido, del mismo modo el espíritu reabsorbería este mundo en sí". Cfr. Sh. B. II, 1,21 (I, p. 344); *Sh.B. BhG.* II, 16; *Dakshinâmûrti Stotra* 2 (p. 33) con el valioso comentario de T.M.P. Mahadevan en *The Voice of Sánkara*, I, 2, 1977, ps. 147 a 152. En relación con ambas acciones de mâyâ cf. *Sh. B. Mând. Up.* I, 6 (7) (ps. 38 y 39) y I, 7 (17 y 18), ps. 64 y ss.

Sostiene de esta manera Sámkara: "Si admitimos algún estado antecedente del mundo como la causa independiente del universo actual, ciertamente admitimos tácitamente la doctrina de lo *pradhâna*. Sin embargo, lo que admitimos es sólo un estado previo que se subordina al Señor supremo, no un estado independiente. Un estado del mundo previo del modo como nosotros lo entendemos debe admitirse por necesidad, puesto que está de acuerdo con los sentidos y con la razón. Porque sin él el Señor supremo no podría concebirse como creador, ya que no podría actuar si se le quitara la posibilidad de la acción. La existencia de semejante potencialidad causal hace por otra parte posible que los espíritus liberados no ingresen nuevamente en el círculo de la existencia, puesto que él es destruído por el conocimiento perfecto. Puesto que esta potencialidad causal participa de la naturaleza del desconocimiento, es correctamente denotada por la expresión 'no manifestada'; ella tiene por sustrato al Señor supremo, participa de la naturaleza de la ilusión; es un sueño universal en el que yacen los espíritus que trasmigran despojados de momento de la conciencia de su naturaleza individual. Este principio no manifestado es en oportunidades aludido por el término éter... a veces es denominado Mâyâ (como ilusión); así, por ejemplo: 'que se sepa entonces que *prakriti* es ilusión y que al gran Señor afecta la Mâyâ'. Porque la Mâyâ es denominada con propiedad implícita o no manifestada, puesto que no puede definirse ni como lo que es ni como lo que no es" o más adelante: "Porque en tanto que permanece el desconocimiento, el espíritu es afectado por atributos definidos, etc., pero tan pronto como el desconocimiento concluye, el espíritu se identifica con el Sí-Mismo, como enseñan textos escriturarios del estilo de 'tú eres Eso'. Pero bien sea efectiva o no la ignorancia, ningún cambio se produce en el objeto mismo. En la oscuridad un hombre puede confundir un pedazo de cuerda que esté en el suelo con una serpiente y puede separarse a la carrera de él, con espanto y temblor; al punto otro hombre le puede decir: 'no temas, se trata sólo de una cuerda, no de una serpiente' y puede entonces dejar de tener el miedo que le producía la serpiente imaginada y detener su carrera. No obstante, durante todo el tiempo en el que persistió la presencia y ausencia de su noción equivocada, en tanto que consideraba a la cuerda como una serpiente, la cuerda en sí misma no soportó ningún cambio. Exactamente análogo es el caso del espíritu individual que es en realidad

idéntico con el espíritu supremo, aunque el desconocimiento le hace mostrarse como diverso"[44]. Digamos, entonces, que si existe la mâyâ como ilusión en el universo temporoespacial, es porque también existe ya como desfiguración en el ámbito ideal, respecto del Brahman supremo, como potencia divina y, en última instancia, como posibilidad de engaño, es decir, de manifestación o creación. Ahora bien, esta última forma de mâyâ referida que es fundamental, es la que tiene a los entes sumidos en lo inconsistente y al hombre sujeto en la ilusión subjetiva y debe ser dejada de lado para que se pueda recuperar al Brahman. Pero el hombre, por lo tanto, si bien está inmerso en esta ilusión de carácter ontológico (el "misterio de mâyâ") y puede colaborar en su desarrollo no purificándose de ella, no es, por lo que queda dicho, su fuente última. El hombre es responsable de sí y de su prójimo y cuando obra ignorantemente coopera en afirmar su encierro sansárico y proyecta su influencia sobre el cosmos social y temporal, pero él no es el creador de mâyâ, él, como los demás seres que constituyen la escala de la existencia, por su propia estructura antropológica ya está en la ilusión, producto ontológico de un modo de *ajñâna* que difiere y alimenta a la personal, ya que no es individual, sino universal. Dice de este modo el *Achârya* vedantino relacionando el tema cosmológico, antropológico y ético-soteriológico en nexo con la *mâyâ*: "La falta de comienzo del mundo se justifica por sí mismo ante la razón. Porque de tener un comienzo se seguiría que él viniendo a la existencia sin una causa, asimismo los espíritus liberados entrarían de nuevo en el círculo de la existencia trasmigratoria; además, como en tal caso tampoco existiría una causa determinante de la dispensación desigual del placer y del dolor, deberíamos aceptar la doctrina de las recompensas y castigos repartidos al azar, sin ninguna referencia a acciones previas, buenas o malas. Se ha mostrado ya que el Señor no es la causa de la desigualdad, pero tampoco lo puede ser el desconocimiento, puesto que es de naturaleza uniforme. Por otra parte la ignorancia puede

[44] Cfr. Sh. B. I., 4,3 (I, p. 243) y I, 4,6 (I, p. 251). Cfr., igualmente, II, 1,14 (I, p. 329); II, 1,28 (I, p. 352); II, 1,31 (I, p. 355); II, 3,46, (II, p. 64); III, 2,21 (II, p. 163); IV, 3,14 (II, p. 401); VCM 227; 237-238; 243; 514; Sh. B. Mând. Up. II, 19 (p. 107); III 10 (ps. 150 y 151); III, 15 (ps. 158 y ss.); III, 29, ps. 183 y 184; *ShB. Mund. Up*. II, 1,2 (Martin-Dubost), p. 46. Cfr. en general Radhakrishnan, o.c., ps. 565 y ss. y en relación con la expresión *avidyâkrita*, además, *Upadeshasâhasri* I, 17,20 y el comentario de S. Mayeda en o.c. ps. 24 y 25.

ser causa de desigualdad si se considera en relación al mérito que se acumula a partir de la acción producida por las afecciones psíquicas de cólera, odio y otras penosas pasiones. Sin mérito y demérito ninguna persona puede existir y, además, sin un cuerpo, mérito y demérito no pueden constituirse; siendo así, la doctrina que sostiene que el mundo tiene un origen se reduce a un círculo vicioso'' y en el *Com. a la Mând.* Up.: ''el que se denomina *jîva*, el espíritu personalizado, cuya característica es la de estar sometido a la ley de la trasmigración, durmiendo bajo la influencia de mâyâ que existe desde un tiempo sin origen (anâdi); este *jîva* posee la doble característica de no captar la realidad (lo que corresponde a la naturaleza misma de la causa) y de comprenderla falsamente (lo que corresponde a la naturaleza del efecto)'' [45]. Y efectivamente, es la ignorancia en el ámbito cosmológico principal la que permite los *upâdhi*, los atributos divinos y los nombres y las formas infinitas o no manifestadas, que ilusoriamente encierran al Brahman en Ishvara, como el Señor de la creación; es también el desconocimiento el que permite los objetos sensibles del cuerpo cósmico, (virât) los que se muestran como sus elementos limitativos, y es del mismo modo la ajñâna la que da asiento al *jîva*, como potencia vital del hombre y del mundo, que encierra al Âtman en sus límites particularizadores. Tal es lo que podemos descubrir en las mismas afirmaciones del comentarista del *Brahma-Sûtra* cuando declara: ''Y este espíritu individual debe considerarse como una simple apariencia del Sí-Mismo supremo, como el reflejo del sol en el agua... Y como esta 'apariencia' es el efecto del desconocimiento, se sigue que el *sansâra* que se basa sobre ella, es también efecto del desconocimiento, de manera que la eliminación de éste da por resultado el conocimiento del espíritu que es el mismo Brahman'' y del mismo modo cuando con mayor hincapié analítico nos enseña: ''En nuestra experiencia común respecto del espacio (que en realidad es único), encontramos una variedad de formas, unas son grandes, otras pequeñas, etc., puesto que según los casos el espacio está contenido en un cántaro, en una jarra, en una casa, etc. Además reconocemos una cantidad diversa de funciones (que se realizan en el mismo espacio), buscar agua, conservarla, dormir. Finalmente utilizamos nombres diversos para el espacio que se encierra en un cántaro, en una jarra, etc., causados

[45] Cfr. Sh. B. II, 1,36 (I p. 360) y *Sh. B. Mând. Up.* I, 7 (16) (ps. 62 y 63). Puede verse Radhakrishnan, o.c., ps. 587 a 590.

por *upâdhis* diferentes. Todas estas diferentes formas, funciones y nombres son de experiencia diaria, pero esta variedad causada por formas, etc., no es real desde el punto de vista de la última realidad, porque de hecho el espacio no admite ninguna diversidad. Nuestras actividades empíricas descansan sobre diferencias del espacio que no son posibles sin la intermediación de un *upâdhi*. Del mismo modo que en el símil anterior, los *jîvas*, que pueden compararse al espacio encerrado en un cántaro, se consideran como diferentes, aunque esta diferencia es causada por los *upâdhis*. A esta conclusión llega el sabio después del examen''[46].

Por lo tanto es la *ajñâna* como *mûla-avidyâ* la que en el ámbito causal da una imagen intrínsecamente falsa del Brahman como Ishvara o *pradhâna* (la causa universal). Y es también la *ajñâna* la que permite el nacimiento o derivación del mundo vital y manifiesto poblado de *nâmarûpe* empíricos. La parte final del extenso comentario al *Brahma-Sûtra* II,1,14 se expresa justamente en estos términos: ''La idea fundamental que sostenemos es que la creación, conservación y reabsorción del universo proviene de un Señor omnipotente y omnisciente, no de algo *pradhâna* carente de inteligencia o de cualquier otro principio. Esta idea la hemos afirmado en I,1,4 y aquí no enseñamos nada diferente a aquello. Pero, puede preguntarse, ¿cómo puedes hacer esta última afirmación al par que mantienes la unidad absoluta y la no-dualidad del Sí-Mismo? Oigamos de qué modo. Perteneciendo, por decir, al Sí-Mismo del Señor omnisciente, existen nombres y formas, las ficciones del desconocimiento (que no pueden definirse ni como ser —i. e. Brahman— ni como diferentes de él), los gérmenes de la total extensión del mundo fenoménico, llamado en la *shruti* y *smriti* la ilusión (*mâyâ*), poder (*shakti*) o naturaleza (*prakriti*) del Señor que todo lo sabe. Diferente de ellos es el Señor omnisciente mismo como nos instruyen diferentes pasajes escriturarios: 'quien es denominado éter es el revelador de todas las formas y nombres; aquello en lo que se contienen estos nombres y formas es Brahman', 'déjame desarrollar nombres y formas'... De este modo el Señor depende (en tanto que Señor) de los elementos limitantes de nombre y forma, los productos del desconocimiento, igual que el espacio universal depende (en tanto que espacio limitado, como el espacio

[46] Cfr. Sh. B. II, 3,50 (II, p. 68) y *Sh. B. Mând. Up.* III, 6 (p. 146). Ver igualmente VCM 243.

de una jarra, etc.) de acompañantes limitativos bajo la forma de jarras, jarros, etc. El Señor mantiene con el ámbito de lo fenoménico la relación de un gobernador con los llamados jîvas (espíritus individuales) o Sí-Mismos que conocen (*vijñânâtman*), que ciertamente son idénticos con su propio Sí-Mismo (como las partes de espacio contenidas en jarras, etc., son idénticas al espacio universal), pero que están limitados por conjuntos de instrumentos activos (i. e. cuerpos) producidos a partir del nombre y de la forma, las representaciones del desconocimiento. Por esto siendo un Señor del Señor, su omnisciencia, su omnipotencia, etc., dependen totalmente de la limitación debida a los acompañantes cuyo Sí-Mismo es desconocimiento; mientras que, en realidad, ninguna de estas cualidades pertenecen al Sí-Mismo cuya verdadera naturaleza se despeja, por el conocimiento correcto, desde los acompañantes todos cualesquieras que sean. De este modo dice también la Escritura: 'en donde no se ve nada otro, no se oye nada ajeno ni se comprende nada diferente, Eso es lo Infinito', 'pero cuando el Sí-Mismo sólo ha llegado a ser todas las cosas ¿cómo puede ver otra diferente?'. De esta manera los textos vedánticos declaran que para quien ha alcanzado el estado de verdad y realidad el universo aparente no existe. La *Bhagavadgîtâ* asimismo declara que realmente la relación de Gobernador y gobernado no existe. Por otro lado, todas estas distinciones se mantienen en la medida en que tienen que ver con el mundo fenoménico''[47].

Ahora bien, se afirma que la *ajñânâ/mâyâ* no manifestada posee una doble capacidad: el poder o facultad de proyección y el poder de obnubilación. Es decir que la *mâyâ* colocando al Brahman delante de sí mismo o frente a sí, es la que permite que Él se ofrezca como disperso o múltiple, que se diversifique y que de este modo simultáneamente lo presente como el Señor y demiurgo del universo, pero, fatalmente, esta instancia ontológica representa al Brahman bajo los caracteres de una naturaleza que ya no es la suya, sino como un todo unitario, pero dividido, como una plenitud formada, como una unidad de atributos y de principios ordenadores de la experiencia, lo que, por perfecto que sea en relación con el cosmos empírico (como se revela en el *pralâya*), en realidad

[47] Cfr. I, ps. 328 a 330. Puede contrastarse además *Sh. B.* III, 2,21 (II, p. 163); VCM 260; 345; *Sh. B. Mând. Up.* I, 7 (18) (p. 67); *Sh. B. B.G.* VII, 25 y *Sh. B. Br. Up.* II, V, 19. Puede verse Radhakrishnan, *o.c.*, ps. 578 a 587 y 590 y 594 y Deutsch, o.c., ps. 12 a 14.

no es, puesto que el Brahman está más allá de todo esto. Por otra parte, es también la *ajñâna/mâyâ* la que permite la ilusión del cosmos y la de los seres individuales, pero en este momento ontológico la capacidad proyectora y obnubiladora se muestra en sus extremos de la ilusión *vyâvahârika*, puesto que en la manifestación empírica la multiplicidad alcanza su más alto grado y la obnubilación tiene la posibilidad de engendrar un tipo de ilusión que muestra lo verdaderamente real no ya bajo los condicionantes limitativos de la unidad múltiple, sino bajo las formas de simples unidades espaciotemporales dispersas y que ejercen influencias causales entre sí y cuya suma constitituye el mundo. Puede decir de esta manera en apretada síntesis Sámkara en la *Diadema de la discriminación*: "El poder de proyección asociado al poder de obnubilación, coloca al hombre en presencia de una peligrosa sirena (la conciencia de la individualidad cuyos atributos influyen sobre él como un hechizo). Dominar este poder de proyección antes de que el poder de obnubilación haya sido reducido a la impotencia, es una tarea difícil, pero el velo que disimula al *Âtman*, se desvanece por sí mismo, una vez que el aspirante es capaz de distinguir el Sí-Mismo de los objetos, con la misma facilidad como la leche se distingue del agua. Sin embargo, la victoria no es firme ni los obstáculos se superan definitivamente, hasta el momento en que los objetos irreales del mundo exterior no producen el más ligero cambio en la conciencia. La discriminación perfecta que permite la realización personal posibilita reconocer instantáneamente la verdadera naturaleza del Sí-Mismo y la del objeto y desprenderse del yugo de la ilusión creado por *mâyâ*. Rota esta coyunda, el *sansâra* llega a su fin"[48].

[48] Cfr. VCM 343 a 345 y posteriormente DDV 13 y 35. Pero es posible avanzar más en el análisis. Mâyâ posee tres gunas o cualidades: *rajas, tamas y sattva*, (VCM 110) y en tanto que no manifestada (*avyakta*) (VCM 108) existe desde siempre, como el poder del Brahman, en un estado de perfecto equilibrio de los *gunas*, por ese motivo se le puede llamar cuerpo causal del Âtman (*karana-sharira*), como antes la *shakti* del Brahman (VCM 120) y es posible afirmar que el "poder obnubilador" (*âvriti-shakti*) pone en movimiento al poder de proyección (*vikshepa-shakti*) (VCM 113). Pero el análisis lógico puede seguir progresando. El *sattva*, según VCM 118, tiene por caracteres propios: "la ausencia de todo egoísmo, la devoción, el ardiente deseo de independencia, las tendencias divinas y una profunda aversión por lo irreal", además, el *rajas* tiene por característica su poder de proyección (VCM 111) y el poder de obnubilación pertenece al *tamas*, es decir, la ca-

La *ajñâna*, por lo tanto, pertenece a la misma naturaleza de los grados de derivación del Principio, pero es el hombre, en cuanto efecto derivado también, el que llega a confundir los momentos de la derivación con su fuente productora. Por ello sobrepone a la *mâyâ* cósmica de la que deriva como compuesto, su propio manejo de la *avidyâ* o *tûl-avidyâ*, coopera, sin cesar, con la ilusión cósmica por su comportamiento apegado a la existencia particular y engendra un segundo falso reflejo de la realidad a causa de sus opiniones equivocadas (*pratibhashika*). El mundo que manifiesta su lenguaje, grávido de falsas predicaciones, es el mejor repositorio de este cúmulo de ilusiones y de yerros. Naturalmente, cuando el sujeto iluminado reconoce su identidad en el Brahman, percibe cuál es la verdadera realidad, pasa de la ignorancia al conocimiento, quema, obviamente, todo residuo de materialidad (ética, gnoseológica, antropológica y cosmológica) y, desde el punto de vista correcto, ve toda forma, toda particularidad y expresión como esencialmente ilusoria. La cuerda que semejaba ser una serpiente, manifiesta su realidad de cuerda. Porque "Existe, en realidad, sólo un Sí-Mismo universal único. Pero el Sí-Mismo supremo en la medida en que es limitado por sus concomitantes, o sea, por el cuerpo, los sentidos y la conciencia es tratado por el que ignora como si estuviese incorporado. Sucede igualmente con el espacio... En cuanto a la limitación irreal del solo Sí-Mismo la distinción de objetos de acción y de agentes puede sostenerse empíricamente, en la medida en que no hemos comprendido, sobre la base del pasaje 'tú eres Eso', que sólo el Sí-Mismo existe. No obstante, tan pronto como percibimos la verdad de que hay sólo un Sí-Mismo universal, se pone fin a la concepción empírica total del mundo con sus distinciones de servidumbre, liberación final, etc."[49]. ¿Significa, sin embargo, lo expresado, que cumplida la mencionada "aniquilación en el Brahman", el mundo desaparece y que, por lo tanto, el mundo es con-

---

pacidad mayormente separadora (VCM 113). Cfr. Igualmente *ShB.Mând.Up.* I, 7 (15) (ps. 61 y 62) y IV, 94, (p. 301) y Sh.B.G. IV, 6 y VII, 14. Cfr. asimismo R. Thangaswami, en *The Voice of Sankara* II, 4, 1978, ps. 325 a 327 y para el tema de la identificación *mâyâ/avidyâ* en Shánkara y la posterior discusión sobre el tema N. Veezhinathan, ibíd. III, 3, 1978, ps. 295 y ss.

49 Cfr. Sh.B. I, 2, 6 (I, p. 113) y para completar véase *ShB.Mând.Up.* II, 16 (p. 104). Ver igualmente Sh.B. I, 2, 20 (I, p. 135); I, 4, 6 (I, p. 251); *ShB.Mând.Up* II, 28 (p. 113) y II, 32 (ps. 117 a 120, especialmente p. 118). Cfr. Radhakrishnan, *o.c.*, ps. 587 y ss.

siderado por esta doctrina como una pura negación? No, la naturaleza de cuanto se opone al Brahman (*Ishvara, vyâvahârika sâtya*), es irrealidad respecto de la realidad absoluta, mâyâ, en tal sentido, y por eso, desde el punto de vista gnoseológico *anirvachanîya*, es decir, indescriptible, por no ser ni real ni no real. ¿Qué se quiere decir con esto? Bueno, haciendo uso ahora de otra ilustración familiar, la del nácar y la plata. Se quiere dar a entender que cuando se considera, a causa de la escasez de luz, por ejemplo, que un pedazo de nácar es un pedazo de plata evocando la representación de la imagen ya conocida de la plata, y, enseguida, una vez que al aumentar la luz se tiene la seguridad de que el primer juicio fue equivocado y la realidad sobre la que se sustentó una pura ilusión, desaparece la ilusión de la plata ausente y aparece el nácar como lo ciertamente real. Se quiere decir, por lo tanto, que la posibilidad del engaño es, era y seguirá siendo siempre real, puesto que como mâyâ o participante de la mâyâ que es, en cualesquiera de sus sentidos, existe sin comienzo, o sea, que pertenece a la misma constitución intrínseca del ámbito en el que se produce y por eso, precisamente, se distingue del Brahman; pero se quiere también expresar al mismo tiempo que la ilusión es algo irreal, ya que el conocedor ha llegado a descubrir que su verdadera naturaleza no es lo que aparece a la primera mirada, sino lo que se oculta tras ella, el Brahman. Puesto que, enseña nuestro autor: "Quiequiera que aspire a conocer la verdadera naturaleza del Brahman debe primero destruir la ilusión de la multiplicidad que obstaculiza al conocimiento verdadero, del mismo modo que un hombre que quiere averiguar el verdadero carácter de una jarra o un objeto similar colocado en una habitación oscura debe primero hacer desaparecer la oscuridad. Porque el mundo manifiesto tiene como verdadera naturaleza al Brahman, pero no al revés; por lo tanto el conocimiento del Brahman se lleva a cabo merced a la destrucción previa del mundo manifiesto de nombres y formas. De este modo respondemos a las preguntas de nuestro contradictor acerca de la naturaleza de la denominada aniquilación del mundo manifiesto. ¿Es análoga a la eliminación de la dureza de la manteca cuando se pone en contacto con el fuego? o acaso ¿El mundo aparente de nombres y de formas que el desconocimiento sobreimpone al Brahman, al ser disuelto por el conocimiento, es equivalente al fenómeno de la visión doble de la luna causado por una dolencia de los ojos y que desaparece con el remedio apropiado?

De ser como en el primer ejemplo, las prescripciones védicas nos exigirían algo imposible, puesto que ningún hombre puede realmente aniquilar este cosmos con sus cuerpos animados y sus sustancias elementales, como la tierra y demás. Y si de hecho lo pudiera realizar, la primera persona liberada lo habría cumplido de una vez por todas, de modo que en la hora presente el universo estaría vacío, habiendo sido definitivamente aniquiladas la tierra y restantes sustancias. Si fuese posible el segundo caso, es decir, si nuestro antagonista sostuviera que el mundo fenoménico se sobreimpone al Brahman merced al desconocimiento y que es aniquilado por el conocimiento, puntualizaríamos que lo solo que se necesita es que el conocimiento del Brahman sea trasmitido por los pasajes védicos que eliminan la multiplicidad aparente sobreimpuesta al Brahman por el desconocimiento, tales como, 'el Brahman es uno sin segundo', 'Esto es cierto, existe el Sí-Mismo y tú eres Eso'. Tan pronto como se indica al Brahman de este modo, el conocimiento naciendo por sí mismo aparta al desconocimiento, y este universo de nombres y de formas, que nos ocultaba al Brahman, se desvanece como el conjunto de imágenes de un sueño. Por otra parte, mientras que el Brahman no sea de este modo indicado, puedes exclamar cien veces: '¡Conoce al Brahman, aniquila al mundo!' y, no obstante, no seremos capaces de realizar ni una cosa ni la otra''[50].

Lo dicho últimamente, empero, puede comprenderse con mayor claridad y profundidad, si nos internamos en considerar la forma concreta como Shánkara se refiere a los grados de la realidad y a su desigual comportamiento, en relación siempre con el Brahman.

II. La realidad como imagen y la teoría de la causalidad según Shánkara.

¿Cómo se explica, según Shánkara, la presencia del Brahman bajo las formas de Ishvara y el mundo? o de otra manera. ¿Cómo se explica la relación que existe entre la Unidad y la multiplicidad? Si se interpreta lo segundo como la imagen de lo primero, dice el Maestro. El Brahman calificado, causa no manifestada del cosmos o su Señor, no es más que un *pratibimba*, que el reflejo del Brahman

[50] Cfr. ShB. III, 2, 21 (II, ps. 162 y 163); VCM 569; *ShB.Mând.Up.* IV, 44 (ps. 257 y 258). Puede verse Dasgupta, *o.c.*, ps. 486 y 487.

ninguna, carente, justamente de gunas o cualidades, de acompañamientos adventicios o encerradores, y los entes cósmicos particulares, dotados o no de conciencia, *jîvas* y entidades inferiores en sentido general, del mismo modo son los reflejos del Brahman, aunque ahora incluso más imperfectos y alejados, a través de Ishvara, de cuyo juego es resultado el mundo. El *prati-bimba*, si atendemos a su estructura verbal, es aquello relativo a un objeto o modelo primario (*bimba*: el disco o globo del sol o de la luna) que se corresponde u opone a él; que se le coloca, como él mismo, enfrente. Sucede con los seres que son imágenes, igual que con el sol o la luna que se reflejan en el agua, que aunque los estanques sean varios y así múltiples los reflejos, y aunque el movimiento de las aguas enturbie, en otro momento, la nitidez del reflejo solar, no por ello el sol deja de ser sol, ni es más que uno, ni su brillo pierde fuerza. La debilidad ontológica de la imagen respecto del objeto, la multiplicidad de ellas y sus cambios en el aspecto exterior, para nada tocan al Brahman y ellas, como sus accidentes, por el contrario, tienen que ver con afecciones que aparecen en las imágenes, pero que no pertenecen al Brahman. Por medio de lo dicho llegamos a confirmar que es la *ajñâna*, *mâyâ* o *avidyâ* (la *prakriti* o materia) la que como medio reflectante permite las trasformaciones o especificaciones del Brahman, porque es también ella la que colabora como subyacente necesario para que sea posible la existencia de la imagen. Hay, nos parece, al menos un pasaje del *Comentario al Brahman-Sûtra* en el que Shánkara sin solución de continuidad en su razonamiento, nos enseña esta doctrina. Dice así: "Porque este Sí-Mismo tiene la naturaleza del conocimiento, desprovisto de toda diferencia y que trasciende el lenguaje y el pensamiento, y puede sólo describirse negándole todas las características, por esto las Moksha Shastras lo comparan a las imágenes del sol reflejadas en el agua y demás, dando a entender con esto que toda diferencia en el Brahman es irreal y sólo debida a sus condiciones limitativas. Cotéjense, entre muchos otros, los dos siguientes pasajes: 'Como el sol luminoso uno cuando entra en contacto con diversas aguas diferentes se torna multiforme a causa de los acompañantes que lo limitan; así también sucede al solo divino inengendrado Sí-Mismo'; y 'el único Sí-Mismo de todos los seres mora separadamente en todos los seres individuales; por esto se revela uno y múltiple al mismo tiempo, como la luna única se multiplica por sus reflejos en el agua'. (Se hace una objeción

merced al próximo sûtra). Puesto que en el caso del Brahman no se percibe sustancia alguna análoga al agua, no es posible afirmar una simetría entre el Brahman y las imágenes reflejadas del sol. En el ejemplo del sol y otros cuerpos sensibles luminosos, existe una sustancia material separada que ocupa un lugar diferente, es decir, el agua; gracias a ello la luz del sol, etc., se puede reflejar. El Sí-Mismo, en cambio, no es un objeto sensible y, puesto que está presente por doquier y todo es idéntico con Él, no existen acompañantes limitativos diferentes de Él y que ocupen un lugar diverso, de aquí se deduciría que los ejemplos no guardan analogía entre sí. (El comentario al sûtra de acuerdo con su sentido deshace la objeción). El ejemplo análogo (del reflejo del sol en el agua) es inobjetable, puesto que se necesita una nota común, gracias a la cual existe la analogía. Siempre que dos cosas se comparan, son así sólo en relación con algún punto particular que tienen en común. La igualdad total de las dos jamás puede demostrarse, porque si esto fuese posible desaparecería esta relación particular que permite la comparación. El *sûtrakâra* no afirma la analogía objetada caprichosamente; simplemente desarrolla el significado de una analogía concretamente hallada en la Escritura. Ahora bien, el rasgo específico sobre el que estriba la analogía es 'la participación en aumento y disminución'. La imagen reflejada del sol se amplía cuando la superficie del agua se extiende y se contrae cuando las aguas merman, tiembla cuando el agua se mueve y se divide cuando el agua se divide. De esta manera participa de todos los atributos y condiciones del agua, mientras que el sol real se mantiene todo el tiempo el mismo. De modo semejante el Brahman, aunque en realidad uniforme e inmutable, participa por decir en las cualidades y estados del cuerpo y los otros acompañantes limitativos en los que mora; aumenta al parecer con ellos, disminuye con ellos al parecer, etc. Según lo dicho las dos realidades comparadas poseen notas en común y la analogía no puede objetarse"[51].

[51] Cfr. ShB. III, 2, 18 a 20 (II, ps. 157 a 159). Véase igualmente ShB. II, 1, 16 (I, ps. 307 y 308); II, 3, 50 (II, ps.. 68 y 69); III, 2, 26 (II, p. 173); III, 2, 35 (II, p. 179); *ShB.Mând. Up.* I, 6 (6) (p. 37); II, 30 y 31 (ps. 114 a 116); IV, 98 (p. 305); *ShB. Mund. Up.* II, 2, 4 y III, 2, 7 (Martin-Dubost, ps. 58 y 83). Aunque la mayor parte de estos textos van dirigidos al detalle mismo, unos pocos van en apoyo de la coherencia de la doctrina. Contrástese finalmente *Dakshinâmûrti Stotra* 1 y el comentario de Mahadevan, en *The Voice of Sankara,* I, 2, 1978, ps. 142 y ss., así como *Âtma-*

Pues bien, si la analogía del reflejo en el agua es válida por su isomorfismo estructural con la relación Uno/múltiple o del Brahman y el universo, todo esto quiere decir no sólo que hay algo verdaderamente inmutable en su serena exaltación y su aparición impropia, sino también un sustrato que permite la impropiedad de esa aparición. No es el Brahman el que cambia, es el fundamento subyacente que permite la imagen o las imágenes. Ese sustrato, por lo tanto, si es base de la imagen y de su multiplicidad y cambios, tendrá que ser para ser efectivo en su función, lo más alejado posible tanto del Brahman como de las imágenes que colabora a engendrar. De este modo será la mâyâ como origen propiamente indeterminado y sin principio temporal de todo reflejo o ilusión determinada. Sería así la indeterminación misma componente engañadora necesaria de cualquier *upâdhi* y el más indefinido y abarcador de los *upâdhi*, bajo cuya fisonomía ilusora se manifiesta el Brahman. Por este motivo Shánkara utiliza otros símiles que cooperan con el anterior para tratar de facilitar el sentido final de lo que quiere decir.

Similar a este tipo de comparación es aquella otra que muestra que la luz de por sí ilimitada, se ofrece bajo la forma del objeto que es iluminado y que oculta con sus rasgos exteriores a la luminosidad misma. Finalmente, las frecuentes imágenes literarias de la irradiación, en la medida en que se apoyan en un

---

Bodha 22, ibíd., I/1, 1976 y R. Allar, *Hymnes*, p. 60, aunque el texto, fuera del ShB. en donde la doctrina del reflejo es presentada con mayor extensión es el *Upadeshasâhasrî* II, 18, 29 a 49; 85 a 87; 107 a 110; 63 a 65 y 69 y 70 (en los dos últimos casos la teoría del reflejo se vincula con la de la *adhyâsa*, como en 114 con la analogía de la cuerda y la serpiente). De este modo, se dice, por ejemplo: ''Diferente del rostro es el reflejo del rostro, en la medida en que la superficie especular lo imita. El rostro, además, es diferente del reflejo en sí, puesto que la existencia de aquél es ajena a la superficie del espejo. El reflejo de la luz del *Âtman* se considera como el del rostro, en tanto que el *Âtman* se piensa como similar al rostro; ambos, sin embargo, no admiten separación entre sí. El *Âtman*, su reflejo y el receptáculo de éste, son como el rostro, su reflejo y la superficie que es el receptáculo. Por lo tanto la irrealidad (*asattvam*) del reflejo se muestra tanto a partir de los textos autorizados como por la deducción'' (32-33 y 43) y asimismo *Sh.B.Chând.Up* 6. 3, 2. Cfr. Piantelli, ps. 231 y ss. igual que la sucinta exposición de ps. 145 a 148 con los textos allí indicados. Ver igualmente *ShB.Brid.Up* IV. 3, 7 (p. 428) y *ShB.BG* XV, 7 y 12. Junto con *pratibimba* Shánkara utiliza también los términos: *âbhâsa, praticchâyâ y châyâ*, puede verse Mayeda, o.c., ps. 37 y 38.

pensamiento sostenedor de una doctrina emanatista por grados a partir de un principio único que mantiene su trascendencia, se conjuga perfectamente con las analogías anteriormente citadas y militan en favor de la interpretación *pratibimba vâda*, por la que nos inclinamos en nuestra exposición [52].

Por otra parte, los igualmente numerosos recursos expresivos a la arcilla limitada por la figura de la jarra o la escudilla, al oro conformado limitadamente como adorno, al espacio y los espacios particulares y al mar y a las olas o la espuma, no entran en contradicción con el anterior punto de vista, puesto que al coincidir en el mismo objeto la causa eficiente y material, su especialización no es ajena a él mismo. No se tratará, por lo tanto de descifrar las analogías de la arcilla, el agua, etc., empíricamente, como una masa o un continente ilimitados separados sobre los que ficticiamente se colocan los moldes que los limitan, construyendo, así, divisiones internas a ese todo; sino que se comprenderán dichos símbolos, preferiblemente bajo la relación de totalidad/particularidad, inmutabilidad/transitoriedad, etc., en una tentativa por sugerir que las formas y distinciones empíricas son elementos verificables que se relacionan con la capa o revelación superficial de una naturaleza de nivel más profundo que la manifestación de esos accidentes y que, por eso, permanece sin modificaciones. El caso de las olas y del mar es el ejemplo más gráfico y familiar perteneciente a esta familia de expresiones literarias, que revela que las olas proceden del mar, pero que son solamente su efímero reflejo. Del mismo modo puede nuestra imaginación operar con las restantes comparaciones. Resulta obvio por todo lo descripto que, apoyándonos en los textos shankarianos nos inclinamos por la tradicional postura de los advaitanos del *pratibimba-vâda* ya presente en la escuela Vivarana. El *avaccheda-vâda* que hace hincapié en los *upâdhis* para explicar la disimulación del Brahman, oculta, por el contrario, en nuestro parecer, un residuo inconfesado de irreductible dualismo, que atenta contra la coherencia interna del Advaita-vâda shankariano. Esto, además, sucede a sus partidarios

[52] Cfr. ShB, I, 4, 26 (I, p. 287); III, 2, 15 (II, p. 156); III, 2, 27 (II, p. 172); III, 2, 34 (II, ps. 178 y 179); *ShB.Mând.Up.* II, 12 (p. 97); II, 13 (ps. 98 y 99); II, 34 (p. 126); IV, 48 y 49 (ps. 261 y 262). Ver más adelante n. 53. La expresión *vidyâkalpita* vinculada a la capacidad creadora de Ishvara (ver ya P. Hacker *Kleinen Schriften*, ps. 87 y ss.) viene asimismo en apoyo de nuestra interpretación.

por no llevar hasta sus últimas consecuencias las exigencias lógicas que se encuentran implícitas en las diversas apariciones de los compuestos ilusorios, puesto que si los elementos últimos que permiten la ilusión del Brahman son acompañantes limitativos determinados, con semejante tesis se describe cómo se presenta la imagen que obnubila al Brahman, pero no cuál sea el fundamento o componente necesario que posibilita la manifestación dual del Principio que trasciende toda dualidad [53].

Antes de concluir este apartado es igualmente oportuno subrayar que sobre la anterior manera de representarse la relación entre lo Uno y lo múltiple, es decir, mediante la colaboración necesaria de la materia como *ajñâna/avidyâ/mâyâ* e ilustrando su mutuo comportamiento a través de la teoría implícita en la concepción shankariana del reflejo ontológico, no ofrece contradicciones la idea de la causalidad productora que sustenta el maestro vedantino. El Brahman no es sólo la causa material y eficiente de los existentes, sino también, visto desde la cúspide de la realización, "el Brahman único y sin segundo". Es decir, que desde la perspectiva de la *paravidyâ* colocados en presencia de la causa, el efecto desaparece, porque el efecto, como imagen, contiene en sí mismo los elementos de la división y discriminación ontológica en forma distinta o separada, cada vez más imperfectamente. La eficiencia/materialidad, primero indistinta, en Ishvara aunque perfectamente unidos, se distinguen, por ello es el poder creador del mundo y en nuestro universo ya aparecen separados. Este carácter por naturaleza asimétrico del efecto respecto de la causa, se puede comprender con toda corrección y coherencia, a partir de una teoría que presupone las realidades inferiores como el reflejo de las más altas, puesto que la realidad intrínseca de la imagen reside verdaderamente en la realidad del modelo [54]. Pero también, de acuerdo con los conceptos vertidos, resulta igualmente válido sostener que, puesto que el efecto es un puro reflejo y como efecto,

[53] Cfr. ShB. II, 1, 9 (I, p. 312); II, 1, 14 (I, ps. 321 y 322); II, 1, 28 (I, ps. 352 y 353); II, 3, 13 (II, ps. 24 y 25); III, 2, 27 y 28 (II, ps. 173 y 174); VCM, 391; *Aparoshânubhuti* 66 (*Select Works*, p. 60). Puede verse Dasgupta, *o.c.*, ps. 475 y 476, igualmente, Deutsch, *o.c.*, ps. 52 a 54 y Mayeda, *o.c.*, p. 24.

[54] Cfr. ShB. II, 3, 17 (II, p. 32); III, 2, 41 (II, p. 183); IV, 4, 15 y 16 (II, ps. 414 y 415); VCM, 223; 226; 230; *ShB.Mând.Up.* III, 18 (p. 165); III, 23 (p. 171); IV, 90 (ps. 297 y 298); *ShB.Kat.Up.* I, 3, 13 (I, p. 165). Ver igualmente, Martin-Dubost, *o.c.*, p. 61.

irrealidad, por más que sea producido por la causa, no por ello integra el contenido de ella. La existencia del efecto en la causa no puede interpretarse como una preexistencia actual de éste en ella, pero tampoco como una preexistencia germinal de acuerdo con las normas empíricas de conocimiento, según las cuales el efecto no sería más que un simple desenvolvimiento de los elementos ya implícitos en el productor, como se podría interpretar superficialmente el ejemplo que da el mismo Shánkara de la pieza de género enrollada [55]. Mejor, orientándonos por medio de otras comparaciones y deteniéndonos en la de la araña y el modo de producción de su tela, es posible colegir un sentido más verdadero y lógico y que no rompe la coherencia dialéctica de cuanto hemos dicho. La analogía dinámica de la araña nos proporciona más de una aclaración en torno del fenómeno de la relación causa/efecto en el pensamiento shankariano. En primer lugar, el hecho de que la araña extraiga la tela desde su propio organismo nos dice que la naturaleza productora es al mismo tiempo que causa material causa eficiente, puesto que la araña ni necesita una materia exterior para construir su tela ni la elabora ignorantemente, sino según un plan determinado inscripto en su misma naturaleza animal. Pero, además, si bien es cierto que la araña es el agente productor de la tela, resultaría arbitrario afirmar que la tela en cuanto tal, aunque sea bajo la más sencilla de sus formas, como principio germinal, forme parte de la esencia de la araña. No, en la araña está la facultad de producir la tela, pero no la tela y, por ello, en un momento determinado y no siempre, se constituye el plan orgánico o se organizan interiormente los medios segregadores de la tela y ésta comienza a existir ya en otro estadio que mira hacia afuera, o sea formal o internamente, para más tarde exteriorizarse como una entidad física [56]. En los tres momentos examinados se revelan los tres estados ontológicos fundamentales del pensamiento de Shánkara: el Brahman advaita, la sabiduría no manifestada y el plano de la manifestación. Por consiguiente, en este determinante radica la verdad de la esencia de la causa productora, ella produce porque posee plena e infinita la potencia o la facultad para producir, de este modo en ella, allende de toda dualidad, la causa

[55] Cfr. ShB. II, 1, 19 (I, p. 342) y ver más adelante, en el próximo capítulo el breve examen de Bâdarâyana sobre el tema, ps. 194 y 195.

[56] Cfr. ShB. I, 4, 27 (I, p. 288); II, 1, 24 (I, ps. 346 y 347). La imagen ya remonta al menos a la *Shvetâshvatara Up.*, ver capítulo V, ps. 178 y 179.

eficiente y la material se identifican hablando con estricto rigor. Un efecto simultáneo de esta plenitud es la posibilidad de producción del universo. Es decir, la omnipotencia y omnisciencia de poder realizar y saber cuanto tiene relación con nuestro mundo. Este efecto totalitario que como una unidad perfecta armoniza los contrarios y la serie completa de la esfera sutil y grosera, ya no es el Brahman, sino su imagen, el Señor, que por su poder creador engendra el mundo. Este *mundo en sí mismo,* trascendente al tiempo, al espacio y al cambio, pero que los produce, fabrica o crea este mundo de la sensopercepción, etc., de cuanto, en una palabra, se experimenta en el estado de vigilia y en el de sueño con sueños. Pero debe advertirse que Ishvara engendra este mundo espontáneamente, como una respuesta que es connatural a su misma naturaleza, como un juego ininterrumpido (*lîlâ*). Ishvara, por consiguiente, despide igualmente el universo desde sí como su reflejo. Él es, del mismo modo, en su propio plano, la causa eficiente y material del mundo, tanto en su orden oculto como sensible a simple conciencia, como su modelo que es [57]. En la causa,

57 Cfr. I, 1, 3 (I, p. 20); II, 1, 33 (I, p. 357). Puede verse Radhakrishnan, *Indian Phil,* II, pp. 550 a 552 y Deussch, ps. 38 y ss. Una vez más es el *Upadeshasâhasrî* II, 1, 18 y 19 el que nos ofrece esta ilustrativa síntesis: ''El Sí-Mismo supremo es el emisor del *nombre y la forma* no manifestado... que es esencialmente diferente del Âtman y semilla del cosmos (*jagadbîjabhûta*), aunque reside en Él indescriptible (*anirvachanîya*) como esto o aquello y conocido por Él... Originalmente no manifestado este nombre y forma tomó el nombre y forma de 'éter' en el curso de su evolución desde el *Âtman.* Y de esta manera este elemento denominado 'éter' surgió del *Âtman* supremo como la espuma sucia del agua clara. La espuma no es ni idéntica al ayua ni totalmente diferente de ella, puesto que no es visible sin el agua. Pero el agua es clara y diferente de la espuma en la que está la suciedad. Así también el *Âtman* es diferente del nombre y forma'', etc. Puede verse Mayeda, *o.c.,* p. 216 y su esfuerzo de explicación en ps. 22 y ss. El pasaje, sin embargo, es cristalino. El *nombre y la forma* ya es de por sí una limitación o trasfiguración empobrecedora del *Âtman,* que por naturaleza propia está más allá del nombre y la forma. Este nombre y forma, en tanto que posibilidad total o del cosmos cambiante es realidad no manifiesta, en sí. Pero, sin duda, ya algo compuesto, no la unidad absoluta del *Âtman.* La composición y correlativa descomposición respecto del *Âtman* es todavía mayor en los productos perecederos que proceden de los modelos eternos. Pero se comprende que en lo más débil y compuesto debe intervenir algún elemento que será ajeno a lo Absoluto, aunque desde Él deba provenir para no perder tal título, y que de Absoluto lo desfigura, en su humilde imagen de perfección. Tal es la suciedad, el elemento material del *nâmarûpe* germinal, que en sí, como potencia de la existencia cósmica contiene la forma eficiente

bien mirado, está la posibilidad misma de producir todos los efectos y es de una semejante forma como el efecto está o preexiste en la causa en tanto que ésta es potencia de producir, o sea, bajo una forma radicalmente diferente de lo que es el efecto, por esto precisamente, como diremos brevemente más adelante, el efecto es distinto e idéntico a la causa. Caso contrario, si se sostuviera que la preexistencia del efecto en la causa, significara su simple existencia germinal o actual según categorías empíricas de pensamiento, el Brahman albergaría prefiguraciones, lo que es imposible dada su condición no dual de absoluta trascendencia y el Ishvara encerraría imperfecciones, lo que es propio del ámbito de los seres particulares. En fin de cuentas, el efecto residiría en la causa no como algo diferente en tanto que efecto, sino como una etapa o modalidad diversa, la no dualidad caería por su base y la identidad-diferencia del efecto sería un absurdo.

Colocándonos en el mismo marco teórico en el que se desarrolla el pensamiento shankariano puede sostenerse que como una consecuencia de la comprensión de la multiplicidad como *pratibimba*, se sigue que el Âchârya vedantino comprendía las especificaciones del Brahman en la totalidad de la escala ontológica como una expresión ilusoria o *vivarta*, como ilusión imaginaria, por lo tanto, y no como una trasformación (*parinâma*) de un estado preexistente [58]. Además, en sabio acuerdo con la anterior postura, el filósofo

---

y la materia totalmente penetrada de divinidad, luminosa e inteligente (ShB. BG, VII, 25). Esta materia no es ya la materia sutilísima e inconsciente del Sânkhya, pero sí el ingrediente necesario de la dualidad, que disemina al *Âtman*, primero como Ishvara y después como cosmos interminable. Esta materia como posibilidad mágica (una acepción de *mâyâ*), permite que el Brahman —semilla (*sabîja*) y sus frutos temporales sean *anirvachanîya*, por su naturaleza gnoseológica imperfecta e inexplicable, *mâyâ*, ahora como ilusión, que tampoco puede dar cuenta de sí. Los textos de Shánkara de fuerte estructura sintética, se adaptan dóciles al análisis.

58 Cfr. Sh.B. I, 4, 14 (I, p. 266); I, 4, 21 (I, ps. 277 y 278); I, 4, 22 (I, p. 280); I, 4, 28 (I, p. 289); II, 1, 1 (I, p. 290); II, 1, 7 (I, p. 309); II, 1, 9 (I, p. 311, ver ya su traducción en ps. 145 y 146); II, 1, 14 (I, p. 320, ver del mismo modo su versión en ps. 153 y 154); II, 1, 15 (I, ps. 331); II, 1, 16 (I, p. 332); II, 1, 18 (I, p. 341); II, I, 28 (I, p. 353); II, 1, 30 (I, ps. 354 y 355); II, 1, 31 (I, ps. 355 y 356); II, 4, 20 (II. ps. 97 a 98); *Aparoshânubhuti* 138 y 139 (l.c., p. 82; *ShB.Mând.Up.* I, 7 (13) (ps. 59 y 60); III, 19 (p. 167); III, 27 (ps. 180 y 181); III, 48 (p. 207); IV, 38 (ps. 250 y 251); IV, 42 (ps. 254 y 255); IV, 52 (p. 263); IV, 54 a 56 (ps. 265 y 267); IV, 93 (ps. 300 y 301) y IV, 95 (p. 302). Finalmente, téngase

indio sostiene una teoría dé la causalidad que se mueve dentro de los límites de la concepción *satkâryavâda* que propugna la tesis de la preexistencia del efecto en la causa frente a la posición *asatkâryavâda* propia de los mîmânsâkas, budistas y adeptos del Nyâya-Vaisheshika, quienes argumentan que el efecto es independiente de la causa [59]. Pero al mismo tiempo si Shánkara es un sâtkâryavâdino convencido, su pensamiento se distingue también de otros pensadores que se incluyen dentro de la anterior especie, como son los partidarios del Sânkhya a causa de su doctrina propia que niega la concepción del efecto como *parinâma* al mantenerse sus tesis profundamente impregnadas del hondo sentido de la doctrina del *pratibimba*. Con este cúmulo de principios de pensamiento la comprensión *advaita* del Brahman del pensador vedantino se mantenía a perfecto resguardo y lejos de las comunes nociones de emanacionismo materialista, monismo absoluto, panteísmo, etc., con las que generalmente se desfigura su doctrina [60].

La pureza de esta concepción no dualista respecto del Brahman y la coexistencia posible de esta experiencia profunda con los diversos grados del ser salta con nítida elocuencia en la aguda percepción que ha tenido Shánkara de la tradicional idea hindú del *moksha* o liberación total. Porque si los jîvas en tanto que efectos son reflejos del Brahman bajo las especificaciones de las individualidades psicosomáticas y sutiles (incluyendo de este modo en su composición un presente y un pasado histórico y un profundo arraigo cósmico), la liberación en su forma rigurosa no consistirá precisamente en un concepto puramente negativo, en ser una eman-

asimismo presente III, 2, 4 (II, p. 138) y *ShB.Mund.Up.* II, 1, 8 (Martin-Dubost), (p. 52) y II, 2, 11 (ibíd., p. 64). Véase el análisis filológico y teórico de P. Hacker, *Vivarta*, ps. 208 a 213, de paso Radhakrishnan II, p. 552, y el intento de solución entre Hacker/Nakamura y el aquí sostenido, mediante la tesis de un "vivartavâda primitivo", según Mayeda, *o.c.*, ps. 25 y 26.

59 Para los textos véase la nota inmediata anterior. Puede cotejarse una breve síntesis en Deutsch, ps. 35 a 43 y asimismo Radhakrishan, *o.c.* II, ps. 546 y ss. Para el examen del concepto en los momentos culminantes de la historia de la filosofía india, cfr. del mismo autor *Ind. Phil.* I, ps. 301 y 302, con un enfoque general que incluye la posición de los puntos de vista del jainismo y II, ps. 92 y ss. sobre el Nyâya. En el capítulo próximo se dirá algo sobre las otras escuelas de interés.

60 Sucede en este caso algo similar a lo que oportunamente dijimos sobre Plotino. Participa de estos prejuicios Zachner en su conocido libro *Mysticism Sacred and Profane*, ps. 186 y ss.

cipación del *karman* o incluso del *sansâra* todo, superando de este modo hasta el plano imitativo del Señor del universo, sino que el *moksha* será ante todo y positivamente un acto de recuperación de la propia identidad. En la liberación, por ello, eliminados los *upâdhis* (sin hacer excepción del Ishvara, como se ha mostrado a través de la noción de *pralâya*)[61], es posible el resplandecimiento pleno del Brahman o la experiencia de lo Idéntico en sí mismo, que es la realidad que se oculta en la imagen humana. Siguiendo el hilo de semejantes razonamientos se comprende que la trascendencia absoluta del Brahman nunca se ve comprometida en los sujetos históricos, por más que sea el sustentáculo necesario de esas imágenes. Pero este tipo de relación descripta es también la que permite sostener que tampoco el Brahman experimenta trasformación alguna en el momento en que la realización liberadora de cualquier hombre se actualiza. Son estos cánones doctrinales los que explican que Shánkara pueda hablar con entera corrección de la existencia única y verdadera de la causa incausada, así como al mismo tiempo del Brahman como Principio de la disolución de los *jîvas*, puesto que ni la primera aserción torna imposible la existencia de la imagen como imagen, ni la segunda tiene el significado semántico de una reabsorción empírica (lo que resulta imposible para el efecto como reflejo), sino que simplemente se cumple la instauración de lo que se refleja bajo su verdadera faz de objeto o modelo que, precisamente no es su reflejo. Podríamos concluir el capítulo, entonces, con estas palabras de Shánkara: "El presente Sûtra refuta la argumentación de que exista algo diferente del Brahman, en primer lugar, porque se dice que los entes están relacionados con el Brahman y, además, porque se dice que éstos están separados de Él. La realidad es que todos aquellos enunciados que tienen que ver con la unión y la diferencia están pronunciados en relación a la diversidad de posición. Cuando concluye la conciencia de la diferencia que es producida por la relación del Sí-Mismo con diferentes localizaciones, es decir, con el budhi y los demás acompañantes limitativos, a causa de la desaparición de

[61] Cfr. ps. 144 y ss. Deutsch ha expuesto claramente la concepción del jîva y sus envolturas, ver *o.c.*, ps. 55 y 65. Para la mâyâ en Ishvara, además de cuanto se ha dicho, insiste Radhakrishnan, en *o.c.*, II, p. 609, esta misma noción en relación con los nombres y formas en Ishvara se halla también en *ShB.Tait.Up.* 2, 6; *ShB.Ait.Up.* 1, 1, 1 y *ShB.Brh.Up.* 2, 5, 19. Ver Piantelli, *o.c.*, p. 270, n. 7.

estos acompañantes limitativos, se dice metafóricamente que tiene lugar la unión con el Sí-Mismo supremo; pero esto se dice teniendo en cuenta sólo los acompañantes limitativos y no ninguna limitación propia del Sí-Mismo. De la misma manera todas las expresiones que tienen que ver con la diferencia se refieren solamente a la diferencia de los acompañantes limitativos del Brahman, no a ninguna diferencia que toque a la naturaleza propia del Brahman. Todo esto es análogo al ejemplo de la luz y semejantes. Porque la luz del sol o de la luna se diferencia también por su relación con acompañantes limitativos y, a causa de estos concomitantes, se la dice dividida y cuando los concomitantes se desvanecen se dice que se une... La relación del espíritu con el Sí-Mismo supremo es de naturaleza esencial... y sólo se puede explicar con referencia a un oscurecimiento debido al desconocimiento, de la verdadera naturaleza del espíritu... puesto que existe un solo Señor. De forma análoga la escritura enseña que el espacio único se torna múltiple aparentemente por su relación con lugares diferentes: 'el espacio que está fuera del hombre es el que está en su interior y el que hay dentro del corazón' "[62].

[62] Cfr. ShB. III, 2, 34 y 35 (II, ps. 178 y 179). Aquellos otros textos que nos hablan de la necesidad de la pureza del medio reflectante para que la imagen se recupere, son también muy elocuentes. Cfr. *ShB.Mund Up.* III, 1-, 8, asimismo III, 2, 7 (Martin-Dubost, ps. 73 y 83); *Ātma Bodha* 17 y M. Piantelli, *o.c.*, ps. 152 y ss., además de Mayeda, *o.c.*, ps. 84 a 87.



Capítulo V

EL CONCEPTO SHANKARIANO DE MAYA Y LA TRADICIÓN INDIA

Si se tiene en cuenta el examen cumplido sobre la *mâyâ* en el capítulo anterior, más allá de su operatividad en los diversos grados de la realidad y del misterio que conlleva o de su inexplicabilidad intrínseca que es análoga al de la existencia misma de la realidad multiforme, hay dos ideas que sobresalen y se imponen al observador: *1º*) la *mâyâ* es apariencia, el conjunto ilusorio de cuanto existe por referencia a un principio que es absolutamente real o el Brahman, en otras palabras, se trata de la idea misma de la multiplicidad por diferencia y oposición a la Unidad; *2º*) la *mâyâ* es origen de esa misma multiplicidad de los seres caracterizada por la privación de realidad a causa de su esencial capacidad multiplicadora, empobrecedora u oscurecedora. Estas dos notas, de hecho, como se ha sostenido [1], constituyen las características de mayor relieve del *mâyâvâda* o sea de la enseñanza o doctrina de *mâyâ* en la India y no obstante su perfeccionamiento teórico por obra del maestro vedantino Shánkara y seguidores, ya se venía mostrando con diversos acentos en la tradición filosófica y religiosa india desde muchos años antes del siglo VIII.

Este fondo compacto de influjos doctrinales sobre el *Âchârya* vedantino puede rastrearse en una triple forma: *1º*) investigando los elementos previos que se registran en la tradición escriturística, tanto revelada (*shruti*), como rememorada (*srimti*); *2º*) tratando de aclarar las posibles influencias que han tenido su origen en la misma línea de pensamiento vedantino que ha antecedido cronoló-

[1] Cfr. R. Reyna, *The Concept of maya*, ps. 3 y 4. Lo dicho no contradice la séxtuple clasificación de Radhakrishnan en relación con Shánkara en *Indian Phil.* II, ps. 573 y 574.

gicamente a nuestro autor; 3º) tratando de descubrir las notas intelectuales que de otras perspectivas filosóficas, ortodoxas o no, haya podido adaptar el maestro hindú en el conjunto de su propio sistema.

I. La doctrina de mâyâ según la tradición escriturística.

Entre los himnos del *Rig-Veda,* el término *mâyâ* aparece para significar un modo de poder que sobrepuja al de la naturaleza en su normal desarrollo, bien pertenezca a los dioses (*devas*) o a los demonios (*asuras* en general) [2].

Se canta de este modo así la magia poderosa de Varuna, el gran dios celeste de los indoiranios: "Voy a expresar ahora esta magia poderosa de Varuna, el hijo ilustre del Asura, es él, quien de pie en el espacio, ha medido como una medida la Tierra con el auxilio del Sol" [3]. Algo semejante se afirma de la divinidad compañera de Varuna, Mitra [4] y sobre todo del dios Indra [5], de quien se sostiene que posee la *mâyâ* en gran cantidad (*purumâyâ*) [6] y

2 Ya reconocido por J. Gonda, cuando habla de "un poder formador que supera lo habitual", cfr. *Les religions de l'Inde* I, ps. 73 y 96 y ss. y más amplio en *Four Studies in the Language of the Veda,* ps. 126 y ss. Para el examen en Rig-Veda, ver la traducción de M. Mueller-Oldenberg. Más accesibles son en castellano la selección de himnos de F. Tola y en francés las de L. Renou y J. Varenne. Para la oposición *devas/asuras,* debido a la ambigüedad de estos últimos, véase Gonda, *o.s.,* ps. 95 y ss., en el Irán los papeles se invierten, ver Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran Ancien,* ps. 189 y ss. P. D. Shastri, *The Doctrine of Maya,* ps. 29 y ss., reconoce con el *Nirukta* que el vocablo *mâyâ* deriva de la raíz *MÂ,* medir, al que al agregársele el sufijo *ya,* significa "por lo que las cosas son medidas", incluyendo, por lo tanto, el doble significado de ser medida en acto y potencia de medir, especificar, delimitar o individualizar a lo que por naturaleza propia no lo es, lo inconmensurable, que sólo puede presentarse así ilusoriamente. De aquí también deriva conocer o entender, particularmente, los ritos. Ver asimismo L. Renou, en *Journal de Pshycologie,* 1948, y Piantelli, *o.c.,* ps. 137 y ss.

3 Cfr. RV. V, 85, 5 (Varenne I, p. 83).

4 Sobre la relación de ambas divinidades cfr., por ejemplo, *Shat Brâh.* IV, 1, 4, 1 a 6 (Varenne, ps. 80 y 81), en el *Rig-Veda* la *dvandva* o pareja Mitra/Varuna ya aparece a menudo, cfr. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra,* ps. 3 a 5.

5 Cfr. RV. III, 38, 7 (Varenne I, p. 130) y IX, 83, 3 y I, 159, 4.

6 Cfr. RV. VI, 8, 12, al punto de vencer al asura Pipru, rico en *mâyâ* igualmente, ver RV. III, 80.

esto le permite, no sólo tomar diversos aspectos exteriores gracias a "sus habilidades mágicas o poderes misteriosos" moviendo de admiración al débil género humano [7], sino al mismo tiempo vencer a los demonios *mâyin*, es decir diestros en el arte de la magia [8], acciones, además, que lleva adelante con un incontenible impulso lúdico.

En el verso del *Rig-Veda* X,54,2 ya citado, el término *mâyâ* encierra podríamos decir una cierta ambigüedad y se relaciona también con el significado de ilusión o espectáculo, puesto que dice su letra: "Cuando creciste hasta la plenitud de tu forma corporal admiraste a la humanidad proclamando tu fuerza. Además, todas tus batallas, de las que se hacen lenguas los hombres, no fueron sino un producto, una creación de *mâyâ*".

La *mâyâ* como facultad demoníaca que expresa su voluntad, no sólo está presupuesta en el texto mencionado de *Rig-Veda,* sino que se encuentra también ratificada en varios lugares de estos mantras [9].

Pero podemos agregar otros elementos en relación con nuestro interés. En *Rig-Veda* I,89 aparece la diosa Aditi, cuyo significado literal es ilimitado (*a-diti*). Ella es la divinidad madre de los dioses Aditias, de la que se dice que es "el cielo, la región intermedia, el padre, la madre y el hijo, todos los dioses y las cinco tribus, Aditi es todo cuanto pueda nacer". El carácter de potencia indefinida que contiene implícitamente cuanto puede existir, anticipa mitológicamente la noción de una sustancia primera que precede como posibilidad o virtualidad indefinida a todos los seres. Parece, por consiguiente, que otra idea que mucho nos interesa en relación con nuestra indagación, la de la *prakriti* o sustancia de la que procede evolutivamente toda la creación cósmica y que será un concepto básivo del Sânkhya, ya se preanuncia en estos versos védicos.

Por otro lado, estas nociones sintéticamente delineadas nos ponen en contacto con el conjunto de la concepción cosmológica que se desarrolla en los himnos del Rig-Veda y sus respuestas brahmánicas más próximas, como podemos enseguida comprobar [10].

[7] Cfr. RV. X, 54, 2 y asimismo VI, 47, 18 y III, 53, 8.

[8] RV. I, 11, 7.

[9] Cfr. RV, V 2, 9; VI, 61, 3; I, 32, 4; VII, 98, 5; VII, 99, 4. Puede verse R. Reyna, *o.c.*, ps. 5 y 6 y Radhakrishnan, *o.c.*, I. ps. 103 a 105 y II, p. 565, n. 1 y más específico Shastri, ps. 6 y ss.

[10] Cfr. Radhakrishnan I, p. 82 y Gonda, *Les Religions* I, ps. 105 y 106.

En efecto si traemos a la memoria las varias ideas cosmogónicas que se exponen en estos himnos, descubrimos diversos planos superpuestos. Algunas presentaciones son más especulativas: *a*) se dice que el mundo se desenvuelve a partir del agua, pero por la intervención de la fuerza de diferentes entidades: el tiempo (*sanvatsara*), el deseo (*kâma*), la inteligencia (*purusha*) y el calor o ardor ascético (*tapas*) [11]; *b*) a veces el agua misma deriva del caos o de tamas o del viento [12]; *c*) se sostiene asimismo, como en parte se anticipaba renglones más arriba, que el mundo tiene por fundamento lo que no es (*a-sat*), que se identifica con lo no-limitado (*a-diti*) y que de aquí surge la fuerza cósmica, aunque en oportunidades, al contrario, se expresa que Ella es la fuente de lo *aditi* [13]. Otras descripciones tienen un acento mítico más marcado. Se considera creadores o demiurgos del universro a Varuna, Indra, Agni y Vishvakarman [14]. No faltan oportunidades en las que se compara la función de ellos con la de los artesanos y de este modo, en los mismos himnos, surge la pregunta acerca del origen de la materia que se elabora [15] y entre estos mismos textos emergían aquellos que exponían la concepción de un desarrollo orgánico [16] y aquellos otros en los que se enseña que los dioses crean el mundo por el poder del sacrificio [17].

Planteadas del anterior modo las dificultades exegéticas surgen también las dudas en relación con el problema de Dios y la materia y la vinculación de ambas preguntas con el origen del mundo. A ello, sin embargo, se le da una contestación coherente.

En *Rig-Veda* X,121 se canta a un Dios omnipotente que creó el mundo a partir de un agua poderosa, simiente del universo, pero también obra de su voluntad [18] y el himno de *Rig-Veda* X,129, el

11 RV. X, 190.

12 Cfr. X, 168.

13 Cfr. RV. X, 72, 3.

14 Cfr. RV. VII, 86, 1; III, 32,80; X, 81,2; X, 72,2; X, 121, 1.

15 Cfr. RV. X, 31, 7; X, 81, 2 y 4: "¿Cuál y cómo fue la naturaleza primordial de donde Visvakarman con su poder... hizo nacer la tierra y desplegó el cielo?... ¿Cuál fue la madera, cuál fue el árbol, con los cuales construyeron el cielo y la tierra? (Tola, ps. 227 y 228). Posteriormente un texto ritual, la *Taittirîya Brâhmana* señalará que la madera y el árbol son el Brahman.

16 RV, X, 123, 1.

17 Ver más adelante nota 20.

18 Cfr. RV. X, 121, 9 (Tola, p. 290).

notable *Himno Nâsadîya*, en forma altamente reflexiva nos da a entender que al comienzo no existían ni los seres y sus caracteres propios (= al ser), ni sus posibilidades de existencia (= al no ser), sino que sólo existía y por sí mismo el Uno, la Unidad indivisa. De su deseo surgió en el origen (ahora con relación al cosmos) la primera simiente de pensamiento y ésta fue también la que emergió desde el agua indiferenciada del principio (= al no ser), por necesidad de su propia naturaleza doble, como fundamento ordenador del devenir [19].

En el himno X, 90, nuestro tema adquiere una fisonomía ritual, puesto que se explica que los dioses construyen el mundo sacrificando al Purusha [20].

En síntesis, la idea del mundo de la multiplicidad surgiendo emanativamente, según grados de realidad ontológica, desde lo Absoluto, ya se encuentra en estos textos bien diseñada e incluyendo sus posibilidades de reflexión filosófica futura de mayor amplitud. Y si bien los planos del ser que provienen del Dios primero no aparecen como una ilusión, tampoco se revelan como una total trasformación de lo Absoluto que no permita matices hermenéuticos. Lo que, sin embargo, no deja espacios a la duda es la afirmación necesaria de la relación Dios/cosmos y la subordinación sin atenuantes de éste a Aquél [21].

Si ingresamos en este momento en la *shruti* propiamente especulativa, en una de las Upanishads antiguas, la *Brihadarânyaka Up.* II,5,19, volvemos a encontrar el término *mâyâ*, en esta ocasión, nos parece, con una intención claramente interpretativa o aclaratoria, puesto que dice: "El *âtman* es miel para todos los seres... En verdad, este *âtman* es el soberano de todos los seres y el rey de todos los seres. Como los rayos todos de una rueda encajan a la vez en el cubo y en la llanta, del mismo modo encajan en el *âtman* todos los seres, todos los dioses, todos los mundos, todos los soplos y todos los individuos. De esta miel ciertamente Dadhyañc Âtharvana hablaba a los *ashvinos*. Al percibirla ha dicho el vidente:

19 Cfr. Renou, ps: 125 y 126 y notas de la p. 254.

20 Cfr. Tola, ps. 265 y ss. Esto no es contradicho por *Shat. Brâh.* II, 5, 1, 1-3: "Verdaderamente en el comienzo aquí sólo existía Prajâpati. Pensó entre sí mismo. ¿Cómo podré propagarme? Se afanó y practicó la ascesis. Creó seres vivientes" (Eggeling I, p. 384).

21 Cfr. fundamentalmente la interpretación de Radhakrishnan, la que hemos seguido en este punto, *Ind. Phil.* I, ps. 99 a 105. Ver igualmente A. Coomaraswamy, *Hindouisme et boudhisme*, ps. 18 y ss.

'Forma por forma, tomó forma y, de esta manera, adquirió una forma perceptible; por el poder de su mâyâ, Indra va bajo infinitas formas, pues a mil corceles él pone el tiro'. Él mismo es los corceles, diez, mil, innumerables, infinitos. Es el *brahman* sin nada anterior, sin nada después, sin nada interior, sin nada externo; es el *âtman*, el *brahman*, fuente de toda percepción. Tal es la enseñanza'' [22]. Y si se tiene en cuenta que otra Upanishad anterior al nacimiento del budismo, la *Prashna Up.* I,16 utiliza nuestro vocablo con el significado de 'ilusión' cuando dice: "el mundo puro de Brahman reside en quienes no hay infidelidad, mentira, ni ilusión''[23], resulta que el uso del término en relación con lo que se aparta de la verdad o priva de realidad produciendo un engaño va siguiendo un curso semántico sin sobresaltos. Cuando Shánkara, siglos más tarde y nutrido de exégesis vedántica, comenta este texto no lo traiciona, sino que perfila con mayor nitidez su significado. Dice por ello: "Similarmente, aquellos en quienes, a diferencia de los dueños de casa, no existe *mâyâ* alguna. *Mâyâ*, hipocresía, es una modalidad de conducta falsa que consiste en mostrarse públicamente de cierta forma y actuar plenamente al revés. Para aquellas personas idóneas (los *brahmachâris,* residentes del bosque y mendicantes) en quienes no hay defectos, puesto que la ocasión para ellos ha desaparecido, es este mundo incorrupto de Brahman, de acuerdo con las disciplinas que practican. Tal es la meta para quienes cumplen los ritos junto con la meditación. En lo que toca al *Brahma-loka* anterior, indicado por la luna, pertenece a quienes celebran solamente ritos'' [24].

Parece, entonces, que entre las Upanishads antiguas ya se iba abriendo esforzadamente camino una trasparente doctrina del *mâyâvâda*, ante todo si se tiene presente que la paráfrasis védica mencionada de la *Brihadâranyaka Up.* corría paralelamente con ideas como las siguientes, que se encuentran en ella y en otros escritos upanishádicos arcaicos.

En la *Taittirîya Up.* III,1 ya queda el Brahman descripto como la raíz de la que todas las cosas nacen, por la que viven y a la que retornan, como enseña el dios Varuna a su hijo Bhrigu; pero ya antes se ha mostrado largamente en el mismo texto que ese Brahman es conocimiento y realidad, que de Él surgen las diversas

[22] Cfr. II, 5, 15 y 19, Sénart, ps. 37 y 38 y ver nota 47 del cap. IV.
[23] I, 16 (J. Bousquet, p. 14).
[24] Cfr. II, p. 425.

emanaciones bajo la denominación de envolturas o *koshas* y que de este modo está sobre ellas y en ellas [25] y en II, 6-7 se reiteran, pero ahora con una interpretación uniforme, textos cosmogónicos hace poco citados, puesto que se dice: "Quien conoce al Brahman como no ser, es él mismo no ser. Si sabe que el Brahman existe, sabe que también él existe, teniendo el igual Sí-Mismo corporal que el anterior. Éstas son las preguntas anejas: ¿Quién ignora, al morir, va hacia el otro mundo? o, por el contrario ¿Es quién sabe el que al morir alcanza el otro mundo? El Brahman deseó ¿Podré ser múltiple? ¿Podré engendrar? Practicó la ascesis. Habiendo practicado la ascesis, creó este universo, tal como es. Habiéndolo creado, penetró en él. Habiendo penetrado en él, llegó a ser lo que es y lo que ha sido, lo que es manifestado y lo que no es manifestado, lo que es refugio y lo que no es refugio, lo que es conocimiento y no conocimiento, realidad y no realidad. La realidad llegó a ser todo lo que existe. Esto es lo que se denomina realidad. Sobre estas cosas, va también la estrofa que sigue. 7. En verdad, este universo en el origen era no ser. Después, nació el ser. Se tornó él mismo un Sí-Mismo. Ésta es la razón por la que se le llama el 'Bien hecho'. Lo que es el 'Bien hecho' es, en verdad, la esencia (del ser), porque no se es feliz, sino cuando se ha recibido la esencia" [26]. Con tesis como las anteriormente sostenidas el rechazo de un empirismo exterior como el de los lokâyatas o materialistas ya es claramente afirmado.

Igualmente en las Upanishads antiguas está ya presente una doctrina de la jerarquía de los seres o de una escala ininterrumpida de los grados de la realidad de acuerdo con su medida de fidelidad a esta última, que van descendiendo hasta un último peldaño de naturaleza compactamente grosera, la materia bruta [27].

La *avidyâ* como desconocimiento o ignorancia en sentido general se hace también presente en estos diversos planos de los seres, ya velados por el nombre y la forma. De este modo puede asegurarse: "El *âtman* es el *uktha* de todos los actos, pues por él se pro-

[25] Cfr. II, 1 a 5 (Lesimple, ps. 27 a 31). Ver previamente Int. ps. 10 y 11.

[26] Cfr Lesimple, ps. 31 y 32. Ver igualmente *Chând. Up.* VI, 2, 3 (Senart, ps. 78 y 79).

[27] Cfr. *Tait. Up.* II, 1 y III, 10, ps. 41 y 42. Ver previamente *Aitareya Âranyaka* II, 3, 1 a 5 y contrástense otros datos en Radhakrishnan, *Indian Phil.* I, ps. 199 a 203. Sobre las ideas de los lokâyatikas (materialistas), ibid. ps. 278 y ss.

ducen todos los actos; es el *sâma* de ellos, porque es igual a todos los actos; es su brahman, pues es el portador de todos los actos. Esta tríada, aunque triple, es una sola; es el *âtman*, que aunque siendo uno, constituye esta tríada. Se trata de lo inmortal velado por lo real. En verdad, el soplo es inmortalidad y el nombre y la forma son realidad y el soplo está oculto por estos dos''[28] y el padre enseña al hijo en la *Chândogya Up.*: ''Del mismo modo, ciertamente, amigo mío, todas las criaturas, aunque salidas del ser, no saben (*na viduh*) que salen del ser... guardan su individualidad. 4. En cuanto a la esencia sutil, todo ser es animado por ella y ésta es el *âtman;* y tú mismo, Shvetaketu, tú eres eso''[29].

Pero también el mal se relaciona estrechamente con la constitución de los seres, con la materia, y no es realmente sustantivo, sino irreal, lo que no solamente produce sufrimiento, sino que también exige el despojo[30].

Se reflexiona, entonces, que tanto en el aspecto ontológico, como en el gnoseológico y moral, el ingrediente de la materialidad se ofrece como lo que torna inferior a los seres, por lo tanto no resultaba ni incoherente ni desacertado vincular este tipo de experiencia al ambiguo poder de la mâyâ[31]. Y así es que siglos más tarde vemos que todos estos elementos convergen en el más notable antecedente shankariano sobre nuestro tema que se verifica en el universo upanishádico, los diversos testimonios de la *Shvetâshvatara Upanishad.* Aunque para que lo anticipado pudiera tener lugar fue necesario primeramente que el budismo primitivo, por una parte, y los movimientos teístas renacientes, por otra, estimularan activamente una modalidad especulativa más ajustada en torno de algunos temas capitales. El que estamos tratando es uno de esos ejemplos, ya que la *Shvetâshvatara Up.* no sólo relaciona el poder productor de *mâyâ* y su efecto, interpretándolos como una ilusión que extravía al *jîva*, al decir: ''Metros, sacrificios, observancias, pasado, futuro y lo que los Vedas proclaman, a partir de esto el mago crea el universo y en él el otro está encerrado por la ilusión''[32],

[28] Cfr. *Brih. Up.* I, 6, 3 (Senart, ps. 22 y 23, puede verse también R. Adrados, p. 77).

[29] Cfr. VI, 9, 2 a 4 (Senart, p. 85).

[30] Cfr. *Tait Up.* I, 4, 1. Ver *Radhakrishnan* I, ps. 207 y ss.

[31] Radhakrishnan ha reunido las discusiones sobre el tema en o.c., ps. 188 y ss.

[32] Cfr. IV, 9 (Silburn, ps. 65 y 66).

sino que también la estrofa que le sigue, aunque probablemente interpolada [33], es mucho más analítica, ya que sintetizando la doctrina expuesta en el capítulo VI de esta misma Upanishad [34], se explica: "Pero que se sepa que la materia (*prakriti*) es magia y que el gran Señor es el mago y este universo está impregnado de cosas que son sus parcelas". Las reflexiones de la distinguida estudiosa de nuestro texto pueden bien orientarnos cuando expresa: "Aunque la Upanishad contenga en germen las cosmologías así como las tendencias filosóficas y religiosas que se manifestarán más tarde en los sistemas Vedânta, Sânkhya y Yoga y aunque mencione estos mismos sistemas, debe fecharse, no obstante, en una época anterior a su diferenciación en *darshana*; la Upanishad se encuentra en el centro de un conflicto de tendencias de las que ha recibido el sello; si se levanta contra el naturalismo de los materialistas, el ateísmo de los herejes, el dualismo de una pareja primitiva *yoni-purusha* y el panteísmo extremo de algunas Upanishad brahmánicas, ha sido influída profundamente por el Yoga y quizás, indirectamente, por el shivaismo y budismo" [35]. Efectivamente, haciéndose hincapié en la doctrina de mâyâ íntimamente relacionada con la del Señor o Ishvara como la causa del mundo, se elimina todo residuo de dualismo, puesto que la *prakriti* se incluye en la misma naturaleza del creador, es decir, la causa material es interna a Ishvara (IV,9-10); el mundo, como se ha visto es un producto de Ishvara, pero ello gracias a su poder personal" (*devât-mashakti*) —I, 3—, con lo que el materialismo *bhûta* y el naturalismo de los partidarios del simple azar y de la concepción *svabhâva*, también es rechazado [36]; además, este Dios soberano del universo, se desenvuelve cósmicamente desde la materia primordial igual que la araña segrega sus hilos desde ella misma (VI, 9-10) y oculto en todos los seres, "torna múltiple el germen único" (VI, 11-12). La concepción de la mâyâ como fuente última de la multiplicidad (= *prakriti*) que coexiste en Ishvara a causa de su autoconciencia y es en esta multiplicidad motivo de ocultamiento de la realidad en sí

[33] Véase Silburn, p. 66, nº 2. e Int. ps. 20 y 21.

[34] Cfr. Silburn, ps. 71 y 75.

[35] Cfr. Silburn, Int. p. 51.

[36] La misma Upanishad en I, 2, nos proporciona una lista de otras corrientes de pensamiento combatidas: "¿Deben considerarse como el origen el tiempo, la naturaleza, la necesidad, el azar o los elementos, o lo que es el purusha?" (Silburn, p. 53).

misma, ya se revela con toda nitidez en esta nueva exégesis upanishádica y ello lo ha reconocido con sus palabras el mismo Shánkara [37].

El sendero *mâyâvádico* tenía cada vez mayores sugestiones en las que inspirarse, pero las líneas abiertas por las Upanishads podían dar ocasión a múltiples interpretaciones, a las varias que encontró el maestro del Vedânta que estudiamos cuando desarrolló su vida de pensador y apóstol, pero si volvemos nuestra atención a otros escritos autorizados, descubriremos otros testimonios pertinentes.

Si prestamos unos momentos de nuestro tiempo a la literatura de los *itihâsa,* a los grandes poemas épicos y particularmente al *Mahâbhârata,* hallamos asimismo elementos de tipo teológico que se relacionan con nuestro asunto de la *mâyâ.*

En nuestra gran epopeya se habla de hacer una ofrenda a Dûrga, antigua divinidad aborigen que aparece pronto bajo el nombre de Umâ, como la esposa de Shiva. En esta orientación se debe buscar el origen remoto del culto de Shakti, que es el producto de una arianización paulatina. Como divinidad que controla las fuerzas cósmicas destructoras se manifiesta también como esposa o hermana de Rudra. Es la fuerza vital que invade todo el universo. En la *Kêna Up.* se revela ante Indra como una hermosa joven, *Umâ Haimavatî* y ofrece el conocimiento supremo al dios [38]. Posteriormente esta diosa es interpretada como la *mâyâ-shâkti* y se elabora una explicación semifilosófica, argumentándose que para que el Dios supremo pudiera cumplir su triple función de producción, conservación y aniquilación del mundo, necesitaba del concurso de su potencia. La shakti se revela de este modo como Ishvari, fuente, sostén y fin de toda existencia y la función de Ishvara en su relación con la generación cósmica se ofrece bajo

[37] Y ello no sólo si se acepta como de su mano el *Comentario a la Shvet. Up.* que se le atribuye, (ver dudas en nota 9, capítulo IV), en cuya introducción ya afirma que la ''*avidyâ* tiene a la conciencia pura como fundamento y contenido'', sino también por lo que se dice en Sh. B. I, 4,9 (I, p. 255) relacionando *Shvet Up.* I, 3 con IV, 10 y 11, y en Sh. B. I, 4,3 (I, p. 243), etc. La tradición advaitana lo ha interpretado asimismo con idéntico sentido. Véase N. Veezhinathan, *l. c.*, ps. 295 y ss. Radhakrishnan comenta útilmente los alcances de nuestro texto, (cf. o.c., ps 510 y 513 y ss.), Gonda le presta asimismo la debida atención *Religions* I, ps. 220 y ss.

[38] Cfr. III, 12 - IV, 1 (Renou, p. 8). Ver otros elementos en Horsch, *Asiatische St.*, X, 1956, ps. 79 y ss.

una fisonomía triple, por su energía creadora (*Vâk*), conservadora (Shri o Lakshmi) y destructora (Durgâ) [39]. Del mismo modo en el *Mahâbhârata* hay referencias al culto de Vasudeva-Krishna. De él Râmânuja tomará varias de sus ideas y en su contexto Vishnu en forma similar a cuanto vamos describiendo, por medio de su shakti crea el mundo, y esta energía posee el doble aspecto de *kriyâ* y de *bhûti,* la fuerza y la materia [40]. Y en el capítulo XII del gran poema épico de que nos ocupamos en este momento, se encuentra un cúmulo de materiales doctrinales sobre la producción del mundo que anticipan nítidamente la cosmología del Sânkhya o que quizás refleja alguna influencia de este punto de vista filosófico, puesto que como hemos visto al tratar la *Shvetâshvatara Up.* él se iba constituyendo poco a poco como sistema autónomo. El mundo, según el mencionado capítulo, es un desarrollo del Brahman, quien ha creado el huevo de oro del que ha surgido Brahmâ y el cuerpo cósmico. *Purusha* (el espíritu como causa eficiente) y *prakriti se oponen.* Ésta se compone de los tres *gunas* o cualidades elementales y de ella, bajo la dirección inactiva del *purusha,* procede el cosmos y su innato devenir. Ambos principios, sin embargo, rasgo digno de tener en cuenta, proceden de un ser que les es superior e incluso *prakriti* se origina en el *purusha* [41].

Pero en la síntesis del pensamiento y la piedad brahmánicos de la época que es *El canto del bienaventurado Señor* o la *Bhagavad Gîtâ,* se desarrollan sin mayores tropiezos los diversos conceptos de mâyâ hasta el momento descriptos, aunque con superiores posibilidades para el desarrollo de la doctrina del Sânkhya que la del Vedânta shankariano. Ello se justifica, naturalmente, en una concepción de los grados de la realidad que ya se encontraba firmemente asentada, pero que aún no se animaba a decir una palabra definitiva sobre nuestro tema, como lo hará Shánkara, después de algunas otras especulaciones que le habrán de preceder. La *Bhagavad Gîtâ* nos hace presente, una vez más, que hay una divinidad

[39] La teología *pashupata* que se encuentra también registrada en este gran poema, gira en torno del dios Shiva. El Señor es la causa del mundo bajo las tres funciones descriptas. Shánkara censura también este tipo de pensamiento, cfr. Sh. B. II, 2, 37 a 39 (I ps. 434 a 437), por considerar al Señor, como otras orientaciones, como simple causa eficiente del cosmos.

[40] Cfr. Radhakrishnan *o.c.* I, ps. 487 a 489 y 496 a 497. Más amplio Gonda, *Religiom* II, ps. 148 y ss.

[41] Cfr. Radhakrishnan, *o.c.* I, ps. 501 y 502 y Gonda, *Religions* I, ps. 306 y ss.

original , primaria, más allá de toda posible encarnación, el Brahman en sí mismo, puesto que: "no obstante, hay aún más allá otro modo de ser, más allá de lo inmanifiesto otro No-Manifestado, primordial; éste es el que no perece cuando todos los seres perecederos desaparecen... Ésta es mi morada más elevada" [42]. Pero, además, se nos expresa con mayor insistencia lo que es el contenido predominante del himno, debido a su marcado carácter devocional, el lazo íntimo que existe entre Ishvara y el cosmos, por eso está escrito: "a la llegada del día todo lo manifestado surge de lo inmanifestado y cuando llega la noche se desvanecen de nuevo en aquello mismo que es conocido como inmanifiesto [43]. Por este motivo y puesto que lo que se busca con mayor intensidad es la unidad con el Señor por medio de la devoción, sin negar, por ello, el fin último de la identificación, aunque ésta se considera más difícil de alcanzar [44], es posible ofrecer diversos sentidos para la palabra mâyâ. Ella viene a significar:

1º) el poder creador de Ishvara, porque Krishna, como un avatara del Señor, posee su propia *mâyâ*, como su *prakriti*, la que pone en movimiento al mundo, ya que: "Soy inengendrado, mi Sí-Mismo es inmutable. ¡Soy el Señor de todos los seres perecederos! Sin embargo por mi poder creador me asocio con mi materia (*prakritim svâm*) y tomo nacimiento" [45];

2º) pero ese mismo poder del Señor que se identifica con su materia, posee la facultad de engendrar la ilusión, puesto que lo oculta, es de esta manera una "mâyâ que ilusiona", por eso se puede afirmar: "Cubierto por mi poder creador no soy manifiesto a todos; el mundo, confundido, no me conoce, a mí, el inengendrado e inmutable" y sólo un poco antes: "Por todo esto mi poder creador divino, compuesto de los *gunas*, es difícil de trascender; quienes confíen en mí atravesarán éste mi poder de ilusión. 15. Los malvados, insensatos, los hombres viles no confían en mí, ellos

[42] Cfr. *B.G.* VIII, 20 y 21 y el correcto comentario de Zaehner en ps. 267 y 268, con otros ejemplos allí mencionados.

[43] Cfr. *B.G.* VIII, 18. Ver igualmente su ratificación en IX, 17 y ss.: "Soy el padre de este mundo, madre, creador, abuelo y cuanto se necesita conocer; purificador, la sílaba OM y asimismo el Rig-Sâma y Yajur Vedas... El camino, el sostenedor, el Señor... etc.".

[44] Cfr. *B.G.* XII, 1 a 5.

[45] Cfr. *B.G.* IV, 6. Ver ya el comentario de Zaehner, p. 183.

arrebatado el conocimiento por la ilusión, se aferran a la naturaleza demoníaca''[46];

3º) el resultado mismo de esa actividad divina, permite que haya engaño e ignorancia para el hombre, por eso ''hay, sin embargo, algunos en quienes la ignorancia (*ajñânam*) del Sí-Mismo es destruída por el conocimiento. Su conocimiento, como el sol, ilumina lo más alto''[47];

4º) hay dos tipos de materia, una *prakriti* inferior, propia de la existencia grosera y sutil, y otra superior, la del reino del Señor. ''Octuplemente está dividida mi materia (*prakritir*), así: tierra, agua, fuego, aire, éter, razón perceptiva, intelecto espiritual (*mano buddhir*) y yo. 5. Ésta es la inferior, pero poseo una materia superior a ésta que también debes conocer (naturaleza) desarrollada en vida por la que este mundo se conserva en el ser''[48].

Shánkara en diversas ocasiones ha glosado conceptos similares de la *Bhag. Gitâ* bajo un punto de vista estrictamente vedántico sobre la relación del Ishvara con el mundo[49], el ocultamiento del Sí-Mismo en la multiplicidad debido a los *upâdhis*, resultados, a su vez, del desconocimiento[50], la ignorancia que existe en el mundo fenoménico[51], etc.

Si, finalmente, queremos ver unirse religión y filosofía, mitología y metafísica, en una coherente síntesis teológica, nos bastaría con presentar el relato sobre la cosmogonía que nos ofrecen las Leyes de Manu, que apenas exige el esfuerzo del lector, puesto que dice así: ''El mundo era sólo tinieblas, indiscernible, indefinible, incomprensible, incognoscible, como sumergido por entero en el sueño. 5. Entonces el Ser autoengendrado, el Bienaventurado, se manifestó rechazando las tinieblas; su potencia actuando sobre las grandes sustancias y otros elementos le permitió desarrollar el

46 Cfr. *B.G.* VII, 25 y el com. de Zaehner, ps. 253 y 254 y *B.G.* VII, 14 y 15.

47 Cfr. *B.G.* V, 16. Igualmente, IV, 35; X, 11, etc.

48 Cfr. *B.G.* VII, 4 y 5 con el comentario de Zaehner, p. 245. Aquí y allá para hacernos más clara la versión hemos utilizado la traducción de E. Sénart o Rodríguez Adrados. Ver también Tola, *El canto del Señor*.

49 Cfr. *Sh. B.* II, 1, 1 y II, 1, 34 (I ps. 293 y 358).

50 Cfr. *Sh. B.* I, 1, 11 y I, 4, 23 (I ps. 63 y 182).

51 Cfr. *Sh. B.* II, 1, 14 (I p. 330). Ver también notas 11, 17 y 18 del cap .IV.

mundo no desarrollado. Él se manifestó desde sí mismo como capaz de ser captado por el órgano perceptivo, sutil, no desarrollado, sempiterno y formado de todas las esencias, inconcebible. Queriendo emitir a partir de su propio cuerpo las diversas criaturas, concentró en esto su voluntad y creó en primer lugar el agua, sobre la que dejó caer su simiente; ésta se transformó en el Huevo de oro, resplandeciente como el astro de mil rayos. En este Huevo nació desde sí mismo, en tanto que Brahman, el antepasado de todos los mundos. El agua se denomina *nârâh*, porque el agua es la progenie de Nara y como ella ha sido su primera morada, se denomina a este ser Nârâyana. 10. Se celebra en el mundo bajo el nombre de Brahman a este ser que fue creado por esta causa eterna, no desarrollada, real y no real al mismo tiempo. Cuando el Bienaventurado hubo habitado en este Huevo durante un año, lo dividió en dos con el esfuerzo de su propio pensamiento. De las dos mitades de la cáscara hizo el cielo y la tierra, el firmamento en medio, las ocho regiones y el receptáculo permanente de las aguas. De su Sí-Mismo emitió el órgano perceptivo, real e irreal al mismo tiempo; del órgano perceptivo el principio independiente que crea el *ahamkâra*, que lleva la conciencia de la individualidad; el gran sí-mismo (*mahat*) y todo lo que posee las tres cualidades constitutivas (*gunas*) y sucesivamente, los cinco órganos sensoriales, que aprehenden los objetos''[52].

En esta sección del *Manusrimti* que precede a las descripciones de la circularidad cósmica, la sucesión de los yugas, la aparición de las castas, etc., con un claro significado ético y cosmológico, aparece la noción de un estado precósmico caracterizado por la oscuridad o una confusión indiscernible, que por el posterior desarrollo de los diversos elementos de ella, recuerda tanto la *mûlaprakriti* del Sânkhya, como la *avidyâ* de los vedantinos, según la han interpretado exégetas posteriores como Râghavânanda[53]. La uniformidad del pensamiento continúa mostrando su tenacidad, pero los rasgos más definidos del advaita, todavía no han aflorado, para ello, nos parece, tenían que aparecer los elementos histórico-doctrinales que seguidamente describiremos.

52 Cfr. *Manu* I, 1 a 5 (Renou, *Anthologie*, p. 191 o Bühler, ps. 2 y ss.)
53 Cfr. Radhakrishnan, *o.c.* I, ps. 516 y 517.

II. Las nociones de prakriti y avidyâ como precedentes de la mâyâ shankariana.

En repetidas oportunidades nos hemos referido en el apartado anterior al concepto de *prakriti*, el que se comienza a elaborar con rasgos firmes en textos que pertenecen aproximadamente al siglo III antes de Cristo y que aparece vinculado tanto a la mâyâ, como hemos visto en la *Shvet. Up.*[54], como a la *shakti*. Lo dicho puede comprobarse también en la *Bhagavad Gîtâ*, en donde no sólo el mundo del cambio aparece como una emanación (*sristi*) que proviene del Señor, sino también que esta posibilidad de aparición de lo inmutable bajo la forma del devenir, se señala doblemente como el producto de la actividad de la *mâyâ* divina (IV, 6-8), como se ha visto, o como sus manifestaciones (*vibhutis*) y desarrollos (*vistaras*) gracias a una materia primordial (*prakriti*) que el mismo Dios pone en movimiento. Ishvara, el Señor, objeto de la *bhakti*, es así al mismo tiempo la causa eficiente y el sustrato material desde el que deriva el cosmos y por eso la *prakriti* es eterna. En oportunidades, por añadidura, y dado el carácter *bhâgavata* del escrito, con un interés particularmente soteriológico, la realidad emanada aparece como una encarnación o *avatara* exigida por el orden divino para la recuperación del cosmos político-social[55]. Se enseña asimismo que de esta *prakriti* se origina el movimiento (V,14; IX, 10), que ella es la sola que actúa (XIII,29), que su actividad es doble, bien sea en el mundo no manifestado o en el manifestado (VIII,18-19), y que en ambos casos invita al engaño, puesto que oculta al Brahman[56]. De ella emergen las cualidades primarias: los *gunas* (XIII, 19 y ss. y XVIII,40) y las modalidades (*vikâras*). La *Chând. Up.* VI,4,1 y ss. se refiere al fuego (rojo), al agua (blanco) y al alimento (negro) de que todo hecho empírico está formado. Es decir, el *rajas* (energía), *sattva* (pureza) y *tamas* (pesantez) (XIV,5-9). Son ellos los que permiten la individualización del Sí-Mismo y su ocultamiento bajo tal carácter. Pero esta doctrina de la *prakriti/mâyâ* que oscila preferiblemente entre los límites de una concepción entre monoteísta y monista (VII,12-14)[56a],

[54] Ver ps. 178-180.

[55] "Porque cada vez que el orden justo se debilita y que surge la injusticia, me autogenero sobre la tierra" (B.G. IV, 7).

[56] Ver igualmente B.G. VII, 4 y 5; IX, 8 y XIV, 3 y 4.

[56a] Cfr. Zaehner, *The Bhagavad-Gîtâ*, ps. 13 y 16.

será interpretada dualísticamente en la *darshana* Sânkhya, en la forma completa que adopta en las *Estrofas del Sânkhya*, por más que rasgos varios de este sistema de pensamiento ya se encuentren en otros escritos [57] y su mentalidad más recóndita pueda remontarse a la misma dualidad del pasaje del *Rig-Veda* X,90,5 con la pareja de *purusha* (el elemento masculino) y *virâj* (el femenino) e incluso a los cultos de la Gran Diosa [58].

Según la doctrina del Sânkhya los *purushas* son numéricamente infinitos, pero la *prakriti* (que es igualmente denominada *pradhâna*, lo predado o preestablecido; *aja*, lo no nato; *avyakta*, lo no manifestado; en alguna oportunidad, *mûlaprakriti* (materia original), e incluso Gaudapâda llega a comentarla como equivalente a *mâyâ* —*kârikâ* 22 [59]— es única. Los *purushas* son simples, inteligentes, sin cualidades, inactivos; la *prakriti*, sin embargo, carente de conocimiento, y compuesta de tres *gunas*, y ella expandiéndose y concentrándose produce el mundo y lo reabsorbe. Previamente es el estado de inmanifestación, que es necesario, permanente, pasivo, etc., respecto de las cualidades del cosmos [60]. Además, lo *pradhâna* se percibe por sus efectos, pero ello (su género es neutro) no es imperceptible por naturaleza, sino a causa de su connatural sutilidad [61]. Desde el punto de vista de la causalidad productora debe saberse que el efecto existe en el interior de la causa, el que se manifiesta desde lo *avyakta* a partir de las tres cualidades, por combinación y trasformación (*parinâma*) [62]. Son los atributos los que moviéndose recíprocamente y constituyendo unidades originan el cosmos [63], pero la conciencia se adquiere por el contacto de la materia con el Espíritu y el fin de esta unión es doble: la visión por medio del *purusha* de lo predado y el aislamiento de éste que así se libera; por eso se dice con un símil que la unión es equivalente a la que constituirían un rengo (el espíritu) y un ciego (la materia), el primero dirigiría la marcha, pero el segundo lo

[57] Particularmente en la *Shvet. Up.*, aunque también en la *Katha, Maitrâyânîya*, etc., ver Silburn, ps. 25 y ss. e igualmente A. M. Esnoul, *Les Strophes de Sâmkhya*, Int., ps. XVIII y ss.

[58] Cfr. Esnoul, *o.c.*, ps. XIII y ss.

[59] Cfr. Esnoul, *o.c.*, ps. XXI y ss.

[60] Cfr. 3º; 10º; 11º; 12º; 13º; 18º; 19º (Esnoul, ps. 5, 15, 17, 20, 22, 29 y 30).

[61] Cfr. 8º (Esnoul, p. 13).

[62] Cfr. 9º; 16º y 27º (Esnoul, ps. 14, 26 y 39).

[63] Cfr. 12º (p. 20).

llevaría sobre sus hombros haciéndola posible [64]. De esta unión deriva la totalidad de los seres, cuyas bases son los veinticinco principios constitutivos (*tattvas*), cuya discriminación y enumeración (*san-KHYÂ*) dan su título a la misma *darshana*. Dice por ello con corrección Gaudapâda al final de su comentario a la estrofa 22º: "la materia (*prakriti*), el espíritu (*purusha*), el intelecto superior (*buddhi*), el alma particular (*ahamkara*), los cinco elementos sutiles (*tanmâtra*), los once órganos sensoriales (*indriya*), y los cinco cuerpos groseros (*mahâbhûtâna*), son los veinticinco principios (*tattva*) [65]. Es posible, por consiguiente, la elevación al servicio del Espíritu, ya que todo se mueve, en realidad, para la liberación de los espíritus individuales [66], tal es la causa final y el objetivo mismo de las trasformaciones cósmicas de la materia, ya que es sólo ella la que adopta formas diversas [67], la que esclaviza disimulando a los espíritus bajo sus aspectos limitativos y de la que sólo el conocimiento (*jñâna*) independiza, logrando con la discriminación de los entes compuestos la liberación o aislamiento (*kaivalya*) de los espíritus, puesto que: "bajo la acción de la virtud, se produce un impulso ascendente; bajo la acción del vicio, un impulso descendente. El conocimiento (*jñâna*) ocasiona la liberación (apavarga) y su contrario, el lazo (*bandha*)" [68].

No es ni contradictorio ni arbitrario que Gaudapâda haya podido en su glosa identificar a la *prakriti* con la *mâyâ*, según recordamos poco antes, pero se comprueba también que próxima por algunos aspectos de fondo y analíticos al *advaita vada* de Shánkara, esta perspectiva filosófica se distinguía claramente de este otro pensamiento por un realismo empírico, un evolucionismo crudamente realista también y un dualismo primordial, que sólo muy afinado metafísicamente podría asemejarse al mâyâvâda shankariano. Y es justamente de esta concepción profundamente dualista, de la que el *Comentario al Brahma Sûtra* del maestro vedantino, vinculándola al Yoga, dice: "Las filosofías Sânkhya y Yoga mantienen la dualidad y no disciernen la unidad del Sí-Mismo" [69] y a la que se refiere además considerando que sostiene lo predado, carente intrínsecamente de espiritualidad, como la causa del mundo, queriéndose

64 Cfr. 20º y 21º (ps. 31 y 32).
65 Cfr. Esnoul p. 34.
66 Cfr. 43º; 44º; 56º; 57º (Esnoul, ps. 55, 56, 67 y 68).
67 Cfr. 62º (p. 72) Esnoul.
68 Cfr. 44º (Esnoul p. 56). Ver igualmente 66º; 67º; 68º y 69º (ps. 74 a 76).
69 Cfr. Sh. B. II, 1,3 (I, p. 298).

apoyar en la Escritura[70]; que lo afirma como un estado independiente del Señor[71]; que se aferra a la tesis de la multiplicidad de los espíritus en sí mismos y no como causa del desconocimiento y ello junto con su connatural inactividad[72], apoyándose en esto para distinguir al Sí-Mismo supremo del espíritu particular[73] (aunque no se enseñe con claridad, pese a su aparente acuerdo con la doctrina vedantina, de qué modo los seres individuales se reabsorben en lo indistinto primordial[74]), que cree que los espíritus activan a lo *pradhâna* (que posee una situación perfecta cuando los tres *gunas* están en equilibrio) del mismo modo como el imán atrae al hierro o el lisiado orienta al ciego[75] y que considera al *parinâma* no como una especificación del Brahman, sino como una trasformación de lo predado. Son las señaladas nociones en muchos sentidos similares a la letra del pensamiento vedantino, pero que en su trasfondo difieren, lo que lleva a decir con plena conciencia docente al *Âchârya* advaitano: "La doctrina según la cual lo *pradhâna* es la causa del mundo ha sido reiteradamente expuesta y refutada en los *Sûtras* a partir de I,1,5. La razón principal de la especial atención que se ha prestado a esta doctrina ha sido el hecho de que los textos del Vedânta contienen algunos pasajes que, a las personas de comprensión deficiente, podrían parecer contener indicaciones coherentes que apuntasen a ello. La doctrina, además, sostiene algunas ideas próximas al Vedânta, puesto que como éste admite la no diferencia de la causa y el efecto y, por otra parte, ha sido aceptada por algunos de los autores de los Dharma-Sûtras como Devala y otros. Por todos estos motivos hemos puesto un particular interés en refutar la doctrina de lo *pradhâna*, sin prestar una gran atención a la teoría atómica y otras. Estas últimas doctrinas, sin embargo, deben igualmente ser refutadas, puesto que también se oponen a la idea del Brahman como causa universal y hombres de escasa comprensión podrían pensar que algunos pasajes védicos se refieren a ellas"[76].

[70] Cfr. Sh. B. I, 4, 1 (I, ps. 237 a 241).

[71] Cfr. Sh. B. I, 4, 3 (I, ps. 242 y 243); I, 4, 9 (I, p. 255); I, 4, 27 (I, p. 288) y se podrían citar otros ejemplos.

[72] Sh. B. I, 4, 10 (I, ps. 256 a 257); II, 1, 4 (I, p. 301); II, 3, 50 (II ps. 68 y 69).

[73] Sh. B. I, 4, 22 (I, p. 283).

[74] Sh. B. II, 1, 10 (I, ps. 313 y 314).

[75] Cfr. Sh. B. II, 2, 7 (I, ps. 373 y 374); II, 1, 29 (II, ps. 35 y 36).

[76] Cfr. Sh. B. I, 4, 28 (I, ps. 288 y 289).

Pero si con el ejemplo de la filosofía ortodoxa del Sânkhya se nos ofrece un sistema conceptual exigente, pero que en el fondo no ha superado antropomorfismos tácitos, los que se ponen de relieve en la presentación de la relación coordinada entre los *purushas*, cuantitativamente innumerables, que operan como causas formales, la materia no manifestada o sutilísima, que es causa material y cuasi agente (aunque mediada por una finalidad más alta) y la causa final, que está forjada según el interés soteriológico de los seres humanos y que es el móvil, por ello, hacia el que aspiran como objetivo último, el de la liberación o aislamiento de cada espíritu, base asimismo del verdadero conocimiento, con la concepción shankariana de la *mâyâ*, en relación con la doctrina de los seres como imágenes y de la realidad universal no como un *parinâma*, sino como *vivarta*, aquellas anteriores dificultades podrán ser superadas; pero, para ello se necesitaba, nos parece, que algunas escuelas del budismo hubieran enfatizado con una fuerza hasta el momento ignorado por el pensamiento indio, el concepto de la *avidyâ*.

En efecto, con el budismo mahayánico el concepto de ignorancia cósmica adquiere una difusión general y esto especialmente a partir de su principal exponente, el filósofo Nâgârjuna.

Ya para Gautama Buda la *avidyâ* como el principio fundamental del oscurecimiento del conocimiento verdadero se encuentra en el origen de su teoría *pratîtyasamutpâda* o de la causalidad o producción dependiente. Por eso se sostiene: "Entonces el Bienaventurado, durante la primera vigilia de la noche, fijó su atención sobre la cadena de la causalidad, en orden directo e inverso: 'de la ignorancia nacen los *samskâras* (conformaciones), de los *samskâras* surge la conciencia, de la conciencia nace el nombre y la forma, del nombre y la forma derivan las seis regiones (de los seis sentidos: vista, oído, olfato, gusto, cuerpo o tacto y sentido común), de las seis regiones surge el contacto, del contacto la sensación, de la sensación el apetito (o deseo), del apetito el interés, del interés el devenir, del devenir se origina el nacimiento, del nacimiento nace la vejez, la muerte, la aflicción, la lamentación, el sufrimiento, el desaliento y la desesperación. Tal es el origen de todo este conjunto de dolor. A su vez, por la eliminación de la ignorancia, que consiste en la ausencia total de deseo, se destruyen los *samskâras*; con la eliminación de los *samskâras* se desvanece la conciencia; con el desvanecimiento de la conciencia, se disipan el nombre y la forma; con

la disipación del nombre y de la forma, se disuelven las seis provincias; con la disolución de las seis regiones, se destruye el contacto; con la destrucción del contacto, desaparece la sensación; con la desaparición de la sensación, se elimina el deseo; por la eliminación del deseo, se esfuma el interés; por la esfumación del interés, se destruye el nacimiento; por la destrucción del nacimiento, deja de existir el devenir; por la inexistencia del devenir, la vejez, la muerte, la aflicción, la lamentación, el sufrimiento, el desaliento y la desesperación desaparecen. Tal es la cesación de este conjunto de dolor''[77], y en otra oportunidad: ''Existen cinco cosas que ningún samán, ningún brahmán, ni dios, ni Mâra, ni Brahman, ni ser alguno del universo puede realizar: que lo que está sujeto a enfermedad no deba estar enfermo, que lo que está sometido a la muerte no deba morir, que lo que es pasible de deterioro no se deteriore, que lo que debe desaparecer no desaparezca...''[78]. La ignorancia se encuentra en el fundamento mismo de la existencia y es ella la que sostiene su círculo indefinido y doloroso y en él se revela como su condición finita final. Se trata, en última instancia, de un elemento doctrinario central, que se experimenta en los hechos efímeros, que es ocasión de una vida de limitación y de pesar y que tiene la posibilidad de ser abolido, pero sobre cuyo origen Gautama Buda nada dice, aunque reconoce, sí, que es *real u operativo*, puesto que es la fuente que mueve los intereses precarios de toda existencia contingente, pero no poseyendo una realidad absoluta, sino más bien irreal, puesto que se disipa una vez que más allá del desconocimiento se alcanza el nirvana o extinción[79].

Shánkara, sin embargo, pese a lo descripto, es extremadamente severo cuando se refiere al fundador del budismo, diciendo: ''Sin embargo, Buda al proponer los tres sistemas contradictorios entre sí, enseñando respectivamente, la realidad del mundo externo, la realidad de las ideas sólo y la nihilidad universal, ha mostrado él mismo con evidencia o que se trataba de una persona amiga de expresar aserciones incoherentes o que aborrecido por todos los seres fue llevado a proponer doctrinas absurdas al admitir que se con-

[77] Cfr. *Mahâvagga* I, 1, 1 a 3 (Rhys Davids, SBE. XIII, ps. 73 a 78). Igualmente, Radhakrishnan, *Indian Phil.* I, ps. 410 y 411.

[78] Cfr. *Anguttara Nikâya* II. Cfr. Radhakrishnan, *o.c.* I, p. 416.

[79] Cfr. en general el comentario sobre este tema de Radhakrishnan, l.c., ps. 410 a 417. Ver igualmente, Panikkar, *o.c.*, ps. 94 y ss. e. I, Quiles, *Filosofía budista*, ps. 175 y ss.

fundirían totalmente. De tal modo (y el sûtra parece indicarlo así) la doctrina de Buda debe ser totalmente desatendida por cuantos aspiran a su propia felicidad'' [80]. Tan ríspido juicio nos reconduce, por necesidad, hacia los seguidores del viejo maestro no ortodoxo, que pueden haber tenido una relación de escuela con él.

Nâgârjuna sostuvo dos tipos de verdades, una superior, carente de determinaciones (*paramârthasatya*) y otra inferior o empírica (*samvritisatya*), necesariamente relacionada con la *avidyâ*, disimuladora de la verdad y ofreciendo de esta manera el mundo empírico como una revelación no verdadera, aunque existente bajo su propia condición inferior. A esta realidad del mundo empírico Nâgârjuna la denomina, igual que al estado más alto, *shunya*, vacuidad [81], lo que está de acuerdo con la antigua noción búdica de los *skandhas* o compuestos, que en sí o por sí mismos no son nada, puesto que lo que verdaderamente es no se manifiesta fenoménicamente. Pero, según Nâgârjuna, el carácter de *shunya* no se identifica con una pura nada, sino que se trata de algo cuya naturaleza *ni es real, ni es no real, ni ambas cosas, ni ninguna de ellas,* porque si se interpreta cuanto vamos expresando según la misma teoría de la causalidad dependiente de Buda, que hemos expuesto con sus palabras, resultarán estas consecuencias:

1º) que si los entes son reales, para nada necesitan una causa productora, puesto que por naturaleza *son*;

2º) pero si los entes son irreales, tampoco necesitan una causa, porque *no son*;

3º) además, si las entidades fenoménicas tienen una causa no son ni reales ni irreales al mismo tiempo;

80 Cfr. Sh. B. II, 2, 32 (I, p. 428). Y en un momento poco anterior, para que se aclaren las ideas del lector sobre la polémica shankariana antibudista, expresa: ''Esta doctrina (la de la momentaneidad) se presenta en una diversidad de formas, debidas o a la diferencia de las ideas (sostenidas por Buda en épocas diferentes), o a la diferencia de capacidad de sus discípulos. Pueden, sin embargo, distinguirse tres opiniones principales; la opinión de los que afirman la realidad de todas las cosas (realistas o sarvâstitvâdinos); la opinión de quienes enseñan que el pensamiento sólo es real (subjetivistas o vijñânavâdinos) y la opinión de quienes sostienen que todo es vacío (irreal, los nihilistas o shûnyavâdinos)''. (S.B. II, 2, 18, I, p. 401). Ver también *Upadehasâhasrî* II, 18, 125 y el comentario de Piantelli, p. 240.

81 Sobre el doble sentido de *Shunya* cfr. Radhakrishnan, *Indian Phil.* I, ps. 660 a 663.

4º) finalmente, si tienen una causa, tampoco es posible que no sean ni reales ni irreales simultáneamente.

Por consiguiente en virtud de la *avidyâ* que está en su mismo origen, puede decirse que el mundo de la experiencia habitual, transitorio, cambiante, limitado, afligente, es *mâyâ,* misterio sin explicación, ya que el misterioso velo de la *avidyâ* se proyecta sobre él. Y de este modo se puede decir: "quienes interpretan que los seres existen o que no existen, no perciben la verdad... se denomina a todas las cosas *mâyâ* porque son irreales como un relámpago... porque, aunque parezcan serlo, no existen [y] porque el mundo no es ni diferente de la realidad ni idéntico con ella, y aunque el mundo es considerado como *Mâyâ,* no se dice que la *Mâyâ* sea irreal" [82].

Si se tiene la precaución de distinguir el doble significado que posee el vocablo *shunya,* como poco ha lo hemos hecho presente, en el pensamiento madhyamika del autor que terminamos de tratar, bien se refiera a lo que es absoluta o relativamente y recordamos la doble distinción entre *paramârthasatya/samvritisatya,* que nos hace evocar la shankariana ya estudiada de *parâmarthika/vyâvahârika* [83], bajo las protestas del maestro vedantino contra las corrientes budistas que hace objeto de su polémica [84], nos es posible adivinar la importancia que el pensamiento de Nâgârjuna avalado por su núcleo dialéctico, adquirió para la elaboración reactiva del propio *mâyâvâda* de Shánkara. Para comprender esta aserción con más amplios alcances deberemos, no obstante, desarrollar previamente los derroteros que varias de estas ideas siguieron entre los mismos precursores vedantinos del *Âchârya* hindú que nos preocupa.

III. LAS DOCTRINAS SOBRE LA MÂYÂ EN EL VEDÂNTA PRESHANKARIANO.

Entre los pensadores indios que podemos considerar como predecesores del pensamiento de Shánkara, debemos citar en el primer puesto a Bâdarâyana [85]. Bâdarâyana es el autor del *Brahma-Sûtra,*

[82] Cfr. R. Reyna, *The concept of maya,* p. 11.

[83] Cfr. ps. 135 y 136. Ver también *Upadeshasâhasrî* II, 18, 150 (Piantelli, p. 254).

[84] Cfr. n. 80, más arriba.

[85] Sobre sus problemas históricos, identificación con Vyâsa, etc. cfr. Radhakrishan, *Indian Phil.* II, ps. 432 y 433.

una de las columnas, como sabemos, que constituye el triple canon, comentado y dilucidado con su exégesis por Shánkara. La enseñanza misma contenida en el *Brahma-Sûtra*, base de la darshana del Vedânta, ya ha debido ser por consiguiente, doctrinalmente de relieve para Shánkara con independencia de su personal exégesis. Porque de cierto el *Brahma-Sûtra* con los 555 aforismos que lo componen, repartidos en cuatro amplios capítulos (*adhyâyas*), cada uno de los cuales se divide en cuatro *pâdas*, y cada uno de estos cuartos agrupados, a su vez, en diversas *adhikaranas*, aspira a ser ante todo una síntesis del saber de las Upanishads. Pero una exposición que resuma aquella enseñanza revelada a partir de su objeto último, o sea, de la doctrina sobre el sumo Bien o Brahman. Por ese motivo los Brahmas-Sûtras son conocidos asimismo como Vedânta-Sûtras, porque constituyen una colección de brevísimas proposiciones que resumen el saber eminente sobre el Brahman. Ahora bien, el *Brahma-Sûtra* como una obra histórica que es, ya delata en su clasificación un orden e ideas, además, que reflejan la concepción de su compilador y autor, quien, como un maestro de sabiduría, tiene la voluntad firme de facilitar un cuadro completo de la enseñanza total sobre el Brahman. Por esa razón en el primer capítulo de su obra expone los alcances del Brahman como realidad fundamental, armoniza las diversas afirmaciones védicas sobre el tema y traza el problema de las relaciones entre el Brahman, el universo y los espíritus individuales; en el segundo capítulo refuta las objeciones que se han levantado sobre ese mismo tópico; en la parte tercera desarrolla la descripción de los medios que hacen posible alcanzar el Brahman y en la sección final se refiere a los frutos que producen los anteriores medios (la *brahmavidyâ*) y simultáneamente cuanto tiene que ver con la salvación y liberación o *moksha* diferido o total [86]. Que Bâdarâyana, como vamos sosteniendo, manifiesta bajo su intento clasificatorio una concepción personal o determinada del Vedânta, se torna evidente por el hecho de que hace referencia a otros intérpretes que consideraban las Upanishads con enfoques diferentes al de él. Nuestro autor, al mismo tiempo, polemiza y desestima teorías del Vaisheshika, y Sânkhya Yoga, pero también de corrientes no ortodoxas, como el jainismo budismo [87].

86 Cfr. Radhakrishnan, *l.c.*, ps. 434 y 435 y Mahadevan en *Brahma-Sûtra* (Gambhirananda), ps. V y ss.

87 Por ejemplo, Bâdari; Audulomi; Âshmarathya; Âtreya, cuyas ideas en

1º) No sostiene Bâdarâyana que la *avidyâ* sea la fuente del cambio, el *Brahman* es la causa y origen de cuanto existe (como la luz adopta diversas formas según los objetos [88]). Pero también se sostiene que son *idénticos y diversos*, aunque bajo la forma de una trasformación (*parinâma*). Las dos ilustraciones de la pieza de género enrollada y desplegada y de la respiración que se contiene y se deja ir, tomadas al pie de la letra según las experimentamos a diario, explican bien la exposición de este maestro del Vedânta en el tema que ahora exponemos [89]. El mundo de esta manera goza de una realidad empírica que no permite confundirlo con una ilusión. No obstante lo dicho, Bâdarâyana sostiene dos ideas fundamentales que se relacionan con esta misma tesis: el Brahman, aunque fuente productora, no sufre ningún cambio con su producción y, además, el desarrollo del Brahman obedece a la naturaleza de una actividad espontánea. Más todavía y refiriéndonos al hombre. El Brahman está en el *jîva* como un espíritu individualizado, pero sin alterarse en absoluto, como sucede con el sol y su luz. Por otra parte, cuando la luz solar se cubre, no por ello el sol sufre ninguna transformación. El *jîva*, de este modo, es una parte (*amsa*) o una irradiación (*âbhâsa*) del Brahman [90]. Esta misma ambigüedad prepositiva impregna otras posiciones importantes en

---

desacuerdo o acuerdo se citan (ver B.S. I, 2, 30; I, 4, 21 y ss.; I, 2, 29; III, 4, 44). Una lista completa de estos vedantinos y de sus concepciones básicas en relación con nuestro interés se encuentra en Thibaut, Int. ps. XVIII y ss. Radhakrishnan, *l.c.*, p. 432, n. 1, también orienta debidamente. Sobre el segundo punto véanse las tesis de Nakamura sintetizadas por S. Mayeda, o.c., ps. 12 y 13.

88 Cfr. B.S. I, 1, 2; III, 2, 15 y rec. también III, 2, 25.

89 Sobre la idea de *parinâma cfr.* I, 4, 26: "(Brahman es la causa material) porque el Sí-Mismo se autogenera; (lo que es posible) debido a transformación (*parinâmât*)". Para lo dicho sobre la pieza de género y el aire sostenido véase B.S. II, 1, 19 y II, 1, 20, respectivamente. Se habla asimismo de la condición seminal (I, 4, 3) y de la trasformación similar a la de la leche, II, 1, 25.

90 Cfr. B.S. II, 1, 26 y 27 y II, 1, 34; para el *jîva* como una parte, véase B.S. II, 3, 43, en este punto, como lo observa Radhakrishnan, las opiniones contemporáneas, anteriores y posteriores no eran unánimes, cfr. o.c. II, ps. 439 y 440. Para el tema del reflejo véase B.S. II, 3, 50, *âbhâsa eva cha*, "y (el espíritu individual) es sólo un reflejo". Éste es el antecedente literal más evidente del *pratibimba-vâda*, ampliamente explotado por *Shánkara*, pero lo apoyan antecedentes de otra índole como enseguida veremos. Para las diversas interpretaciones del aforismo véase Radhakrishnan, *The Brahma Sûtra*, p. 420 y téngase presente Cap. IV, n. 51.

relación con nuestro tema general, por ejemplo, la caracterización del *moksha*, puesto que no se afirma con absoluta claridad en qué consiste el estado de liberación. Nuestro autor habla de *avibhâga* (no separación), pero no se expresa inequívocamente si esa *avibhâga* es un modo de identidad o de asociación íntima.

No obstante las indecisiones y dudas computadas, es indudable que en estos *sûtras* sistematizados por Bâdarâyana, el maestro Shánkara encontraría el mejor de los sostenes tradicionales para exponer su teoría madura del *Vedânta advaita*, como, según opinión generalizada de los críticos lo llevó a cabo [91].

Es indiscutible, por otra parte, no obstante lo dicho, que mucho más interesante para resolver las vacilaciones apuntadas, resultaron para la formación plena del pensamiento de Shánkara que tiene que ver con nuestros fines inmediatos en esta obra, otros dos autores indios. Uno de ellos, maestro de Govinda [92], Gaudapâda; el otro, Bhartrihari, el autor del *Vâkyapâdiya* [93], lógico y gramático mucho más antiguo que Shánkara.

En ambos autores las influencias del budismo en relación con su concepción de los hechos positivos y la apelación a no dejarse seducir por su apariencia engañosa, es decisiva. Pero se verifican asimismo diferencias sugestivas en ambos enfoques.

91 El texto de B.S. IV, 4, 4 expresa: "*Avibhâgena drishtatvât*", o sea, "el espíritu liberado (mora) en ausencia de distinción (del Brahman), porque esto se ve a partir de la Escritura", en los *sûtras* siguientes hasta IV, 4, 7, siguen las opiniones de Gaimini y Audulomi. Radhakrishnan, *o.c.* II, p. 442, ya ha anotado algunos de estos pormenores del pensamiento de nuestro autor. Para Sh. B. como la obra de madurez de maestro Shánkara, véase M. Piantelli, *o.c.*, p. 194.

92 Quien según las tradiciones fue el maestro de Shánkara, cfr. Radhakrishnan, *o.c.*, II, p. 452, pero particularmente *Sh. B. Mând. Up.* IV, 100, 2 (p. 309) y Mahadevan, *Gaudapada*, ps. 2 y ss.

93 Este autor, fundamental para la filosofía del lenguaje dentro del pensamiento indio, no es un autor del siglo VII de nuestra era, como equivocadamente se venía sosteniendo en atención al testimonio del peregrino chino I-tsing, quien nos dio como fecha de su muerte el año 651. H. R. Rangaswamy Iyengar ha descubierto en el *Pramânasamucchaya* de Dinnâga (fines del s. V.) en lengua tibetana, dos *kârikâ* pertenecientes al *Vâkyapadiya* y Jinendrabuddhi atribuye claramente estas glosas a Bhartrihari. Además, según ha demostrado E. Frauwallner, Dinnâga ha seguido casi literalmente en su obra *Traikâlyapariksha* la parte III del libro mencionado del teórico del lenguaje indio. Radhakrishnan, *o.c.*, II, p. 465, siguiendo a M. Müller, desorienta. Una buena síntesis de este problema histórico se encuentra en M. Biardeau, *Théorie de la connaissance...*, ps. 255 a 257.

Gaudapâda ha escrito cuatro famosas *Kârikâ* a la *Mândukya Upanishad,* comentados a todo lo largo por Shánkara como sabemos, y a través de estas glosas podemos adivinar la forma como el budismo *mâdhyamika* y vijñânavâda influyó en él y los empeños que realizó para liberarse de él y dar una exposición sistemática del *advaita Vedânta.*

El principio que rige todo el orden expositivo es el de la no dualidad, el estado *turîyâ,* desde el punto de vista subjetivo, trascendente al del sueño sin sueños, sueño con imágenes oníricas y conciencia vigilante, hacia el que se conduce el sabio cuando supera toda ilusión [94].

Ya en la *Kârikâ* I (*Âgama*) se esboza el tema cosmológico que es el que nos interesa. ''Prâna crea todos los objetos; Purusha crea separadamente los rayos de las conciencia'' [95] y se enuncian diversas posiciones sobre el problema: algunos consideran la creación (*sristi*) como una *vibhûti* o expresión del poder sobrehumano de Dios, otros como un sueño o magia; otros dicen que la genera la voluntad de Dios, otros que la engendra el tiempo [96]. Por otro lado, en cuanto a su objetivo, están aquellos que dicen que se produce para el gozo del Señor, pero otros, que es su simple juego (*krîdâ*), aunque, reflexiona Gaudapâda ofreciendo su opinión personal, siendo la creación "la naturaleza misma del ser que brilla''. ¿Qué deseo puede tener lo que es completo? [97].

La *Kârikâ* II versa justamente sobre la ilusión (*vaitathya*) a la que también se denomina *mâyâ* y que consiste precisamente en esta manifestación del Sí-Mismo que termina nuestro autor de mencionar. En el sueño los objetos son irreales [98] y lo mismo sucede con los objetos del estado de vigilia, pues ambas situaciones dependen de un mismo fundamento perceptivo del sujeto, pues "lo que no existe en el comienzo ni existirá en el fin, tampoco existe

94 Cfr. *Kârikâ* I, 16 a 18 (Lesimple, p. 22, cuyas versiones no siempre son plenamente satisfactorias).

95 Cfr. I, 6, Shánkara, parafrasea: ''como el sol engendra sus rayos''.

96 Cfr. I, 7 y 8.

97 O sea, ''*devasya eshah svabhâvah ayam*'', cfr. ya Radhakhrishnan, *Indian Phil.* II, p. 460 y la traducción correcta de S. Gambhirananda (II, p. 202). E. Lesimple, p. 21, vierte ambiguamente: ''ella es la naturaleza esencial de la divinidad''. Sin embargo, esta expresión es fundamental para no extraviarse en la interpretación del pensamiento de este autor en relación con su concepción de la *mâyâ* como enseguida veremos.

98 Cfr. II, 1 a 3 (Lesimple, ps. 24 y 25).

actualmente''[99]. Ambos estados, por consiguiente, son pura ilusión[100]. Pero dejando a un lado este rasgo subjetivista de origen vijñânavâda que no admite la condición autónoma propia del estado de vigilia, se acepta que hay un fundamento más profundo que es el que lo permite. Es el Sí-Mismo el que se imagina (*kalpayaty*) por el poder de su *mâyâ* (*sva-mâyayâ*) cuando es limitado y el que conoce lo que imagina[101]. Por lo tanto, lo interior y lo exterior a la conciencia, todo es imaginado, y si lo segundo nos parece más firme o vívido, tan fantástico es como lo primero, pues se conoce gracias a los órganos sensoriales que también son producto de la conciencia puesta en movimiento. Todo este ámbito de los estados de conciencia vigilante o empírica, onírica o personal y carente de objetos de conocimiento o del sueño profundo, debe interpretarse severamente, según el ejemplo de la cuerda y de la serpiente que nos es familiar y teniendo en cuenta que, una vez que el conocimiento se constituye, la idea falsa desaparece y que la serpiente ni tiene realidad en el momento de la claridad cognoscitiva, ni tampoco la tuvo antes. El *prâna*, los Vedas, el cuerpo sutil y el grosero, el espíritu, los veinticinco o veintiséis elementos del Sânkhya, etc., etc., e incluso el Brahman inferior y el superior, nos dice Gaudapâda, sin ningún tipo de concesiones al matiz doctrinal, son el producto de esa capacidad mágica o de ilusión del Sí-Mismo que se autoengaña. Sólo es el Sí-Mismo, el Âtman sin segundo, para concluirse: ''Como el sueño y la ilusión, como la ciudad de los Gandharva, la misma irrealidad adquiere este universo para quien conoce los textos del Vedânta. No hay disolución, ni producción; nadie está en servidumbre, ninguno se esfuerza o aspira a la liberación, ni se libera. Ésta es la verdad suprema''[102]. Las estrofas últimas de la *Kârikâ* ratifican sin sombras el advaitismo

99 Cfr. II, 6 (Lesimple, p. 25).

100 Cfr. II, 7 a 11 (Lesimple, p. 25).

101 Esta posición extrema de Gaudapâda fiel al desarrollo de la posición advaita es advertida por Shánkara en su excesivo peso anulador de la multiplicidad, al decir en su comentario: ''No hay nada otro (sino el Sí-Mismo) como soporte del conocimiento y la memoria; no hay conocimiento ni memoria sin sustentáculo, como es afirmado por los nihilistas. Tal es la idea'' (*ShB. Mând. Up.* II, 12, Gambhirananda II, p. 242).

102 Cfr. II, 31 y 32 (Lesimple, p. 28 con la oportuna nota paralela de Nâgârjuna,, *Madhyamaka* XVI, 5: ''ni detención, ni nacimiento, ni servidumbre, ni liberación, ni deseo de liberación ni quien se libere, tal es la verdad suprema''). Téngase en cuenta lo que sigue más adelante.

sin compromisos de Gaudapâda. "La diversidad no existe realmente, ni en el Âtman ni en el Sí-Mismo de cualquier manera que sea, no es ni diferente ni no diferente del Sí-Mismo; es esto lo que comprenden quienes conocen la verdad. Los sabios que han ido más allá de toda imaginación, despojados del deseo, del temor y de la cólera, ven la no dualidad, sin vacilación, libre de la diversidad de este mundo fenoménico. Éste es el motivo por el que el sabio habiendo conocido Esto debe fijar su pensamiento consciente en la no dualidad. Habiendo alcanzado la no dualidad debe conducirse en el mundo como un ser que no se advierte. El mendicante colocándose por encima de la alabanza, del homenaje y de los ritos fúnebres, debe tener como su soporte el cuerpo y el alma y depender de las circunstancias. Comprendida la realidad del Sí-Mismo y en el contexto de lo exterior, e identificado con la Realidad, no se separará de ella" [103].

La *Kârikâ* III (*Advaita*) prosigue en el tratamiento de la ilusión de la diversidad debida al poder mágico del *Âtman* que se engaña a sí mismo [104]. El espacio, el cobre, la arcilla, las chispas, etc., que se revelan particularizadas por formas, acciones y nombres, pero que en nada se alteran en sí mismos, muestran que el *Âtman* y el *jîva*, aceptado el concepto *mâdhyamika* de *samvriti* no son ni idénticos ni diferentes y el *jîva* se manifiesta como una simple ilusión o sueño [105]. Así se sostiene en la estrofa 14: "Cuando se dice que el *âtman* y el *jîva* son distintos con anterioridad a la creación, se trata de una figura teniendo en vista el futuro (o sea, la unidad); el empleo literal no se justifica" [106]. Y en estrofas subsiguientes: "Este Sí-Mismo sin nacimiento es diversificado gracias a la *mâyâ*, es así y no de otra manera. Puesto que si fuese múltiple en realidad, lo inmortal se tornaría mortal. Puesto que está dicho que 'la diversidad no está aquí' y que 'Indra que

[103] II, 34 a 38 (Lesimple ps. 28 y 29, aunque observada la interpretación de Gambhirananda II, ps. 262 a 266).

[104] Cfr. III, 10 y 24 (Lesimple, ps. 30 y 32).

[105] Cfr. III, 3, 4 y 15 (Lesimple, ps. 29 y 30 y ps. 11 y 12 de la Int. en donde se recuerda asimismo *Brh. Upanishad* II, 1, 20: "Como una araña subiría por su tela, como se elevan las pequeñas chispas del fuego, de la misma manera surgen del *Âtman* todos los sentidos, todos los mundos, todos los dioses y todos los seres. La doctrina de este *Âtman* es la verdad de la verdad. Los *prânas* son la verdad. El *Âtman* es su verdad" (Rodríguez Adrados, p. 83 y Senart, p. 28).

[106] Cfr. Lesimple, p. 14.

por la mâyâ (se percibe como múltiple)', 'sin nacer (aparece engendrado en diversas formas''), se deduce que nace a causa de su sola mâyâ'' [107].

En la *Kârikâ* IV es nuevamente la *mâyâ* la que produce la dualidad equivalente de los objetos del sueño y del mundo de la vigilia: ''Como en el sueño, el pensamiento que tiene la apariencia de la dualidad, se mueve por la *mâyâ*, del mismo modo en el estado de vigilia, el pensamiento que posee la apariencia de la dualidad se mueve por la ''*mâyâ*'' [108]. Y en esta misma parte final de la glosa de Gaudapâda, en la que se han señalado los más patentes influjos del budismo, se subraya la inconsistencia del devenir por el mismo carácter relativo que se le atribuye, puesto que: ''El espíritu es incausado. La inmutabilidad sin dualidad le es propia. La dualidad de cuanto es inengendrado es una simple impresión del espíritu. Quien ha comprendido la no causalidad verdadera no comprende la causa separadamente y de esta manera llega sin pasión ni temor, que es el desvanecimiento del dolor'' [109] y se concluye, siempre con el mismo tono que invade la mentalidad total del escrito: "Alcanzada la omnisciencia total, el lugar brahmánico sin segundo, en el que no hay comienzo, medio ni fin. ¿Qué más se podría desear? Comprendida la no multiplicidad misteriosa, profunda, eterna, igual, sabia y no dual, rindámosle honor de acuerdo con nuestras posibilidades'' [110].

[107] Cfr. III, 14 y 24 (Gambhirananda II, ps. 293 y 296 y Lesimple, ps. 31 y 32). Recuérdense asimismo los comentarios hechos oportunamente sobre Indra y su *mâyâ*, ps. 172 y 173. Ver igualmente III, 10, 28 y 29 (Lesimple, ps. 30 y 32).

[108] Cfr. IV, 61 (Lesimple, p. 42. Ver igualmente nota anterior).

[109] Cfr. IV, 77 y 78 (Lesimple, p. 43). Cf. igualmente Mahadevan, Gaudapâda, ps. 155 a 159.

[110] Cfr. IV, 85 y 100 (Lesimple, ps. 44 y 46). Sobre las influencias del budismo en Gaudapâda, Lesimple, siguiendo trabajos de La Vallée Poussin y V. Bhattâchârya, los ha señalado claramente en II, 32; IV, 1 (en donde la expresión ''el mejor de los hombres'' se referiría al mismo Buda); IV, 8; 22; 98 y 99. Radhakrishnan, *Indian Phil.* II, ps. 463 y 464, le ha dedicado unas buenas páginas, que se podrían completar, respecto de Shánkara y el budismo, con lo dicho en I, ps. 666 a 669, sobre Nâgârjuna. R. Reyna, *The concept of mâyâ*, ps. 12 a 15 debe ampliarse con la perspectiva más amplia que nos facilita Radhakrishnan sobre Gaudapâda, *Ind. Phil.* II, ps. 452 a 465. S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy* I, ps. 420 a 429 (esp. p. 421) lo considera budista, pero la edición, traducción y comentario del *Âgamashâstra* de V. Bhattâchârya (1943) con la audaz tesis que considera la *Mând. Up.*

La tendencia de Gaudapâda hacia un advaitismo puro y más bien absolutista, alimentado, como se ha advertido de nihilismo *mâdhyamika* y, en algunos momentos, del subjetivismo *vijñânavâdino*, corre el riesgo de poderse interpretar como un monismo extremo, en el que una concepción gravitante del Brahman sin segundo, anulando el análisis del mundo múltiple de *mâyâ*, de carácter existencialmente inexplicable, lo llevaría a negar totalmente la pluralidad de los seres revelando una postura crudamente nihilista respecto del universo que deviene. No obstante, según advertimos en la *Kârikâ* I,9 su concepción del mundo producido (= a mâyâ o ilusión) como "la naturaleza misma del ser que

---

posterior a las Kârikâs de Gaudapâda y a éste como un budista, fue la que motivó una sana reacción científica. El libro de T. M. P. Mahadevan, varias veces citado es la más completa respuesta en el campo tradicional. Rechazando la postura de Bhâttâchârva después de analizarla, juzga a Gaudapâda como el "progenitor filosófico de Shánkara", quien, además, ante el progreso del movimiento mahayánico, siguió un doble camino en su calidad de maestro del Vedânta: 1º) subrayar el valor de la tradición upanishádica ante sus mismos seguidores y 2º) hacer penetrar esta última entre los budistas. En apoyo de esta doble finalidad adoptó el método lógico del Vedânta y un vocabulario y dialéctica budistas (ps. 247 y 248). En la opinión de Mahadevan, Gaudapâda ocupa un lugar inigualado como precursor de Shánkara, función que anula a la de Bhartrihari, doctrinalmente más afín a Mandana Mishra (p. 240), y en el que ya se encuentra junto con otros elementos la interpretación *vivartavâda* bajo la terminología de *vaitathya* (p. 244). También podrían haber influído en Shánkara otros dos advaitanos: Sundara Pândya y Kâshakrishna, pero de ellos casi nada se conoce (p. 240). Mayeda, *o.c.*, ps. 13 y 14, siguiendo a Nakamura prefiere aceptar una progresiva budificación que comienza en la Mând. Up y crece hasta triunfar en la IVa. Kârikâ de Gaudapâda. Shánkara habría reaccionado por medio de su *Comentario* a estas kârikâs, siguiendo una tendencia antibudista ya notoria en su época y haciendo prevalecer, finalmente, el punto de vista vedantino. Paul Hacker, *Kleine Schriften*, ps. 252 a 269, rechaza por excesiva la tesis de Bhattâchârya, ve en Gaudapâda una figura que amalgama vedantismo y budismo, para dar mayores alcances al primero y que usa una Upanishad ya admitida en círculos ortodoxos, como base de su nueva interpretación vedantina. Shánkara habría aprendido del comentario de un maestro del Vedânta a las Kârikâs la doctrina de Guadapâda y habría pasado así de una posición yóguica (*Kleinen Sch.*, ps. 213 y ss.) a otra vedantina y su doctrina juvenil aún insegura se reflejaría en su *Âgamashâstravivarana*. En otro artículo anterior (*Kleine Sch.*, ps. 205 a 212) el especialista alemán insinúa que las relaciones de los primitivos maestros advaitanos con el shivaismo y concretamente el *Paramârthasâra* atribuído a Adishesha (anterior al siglo VI d. de C.), puede haber influído sobre Shánkara en su concepto de *mâyâ* como "poder maravilloso" (ver esp. ps. 210 y 212).

brilla'', nos permite comprender, cómo Shánkara, dentro de los límites de la misma escuela Vedânta de la no dualidad, haya podido adoptar esta misma noción de *mâyâ* en forma más equilibrada, pero como imagen reflejada tras cuya sabia superficie se adivina esta exégesis de la *mâyâ* como la naturaleza evanescente del mundo o la ilusión, como la nada de un sueño que se esfuma, que le llegaba al maestro de Govinda merced al genio creador de Nâgârjuna, y teniendo a sus espaldas largas enseñanzas sobre la *mâyâ* como el poder de Ishvara que permite que se yerga ante los ojos maravillados del alma humana, el inexplicable misterio de la mâyâ universal. Pero para lograr esta posición de madurez filosófica, fiel a una larga tradición vedántica (en el más amplio de los sentidos, que incluye la misma reflexión filosófica del Veda y las Upanishads) que hace hincapié en la realidad de lo Brahman sin segundo, pero sin ahuyentar la pluralidad como una simple nada o como una fantasía del hombre, de gran utilidad le tuvo que ser la inspiración que le pudo haber venido de otro coloso del pensamiento indio poco conocido en Occidente, el mencionado Bhartrihari, propulsor del *shabdadvaita*, es decir, de un no dualismo de la Palabra, que a continuación de la *Shvet. Up.* y de acuerdo con algunos textos budistas utiliza el término *vivarta*, con un sentido cosmológico en apariencia próximo a los de *parinâma* y *vikâra*[111], pero que si se tiene en cuenta el significado de las primeras estrofas del libro I de su *Vâkyapadîya* en el que la palabra por su contexto significa ''irradiación'' o ''producción ilusoria'' y que este significado se ha conservado en versos de un dramaturgo próximo a Shánkara, en el *Uttararâmacharita* de Bhavabhûtis, III,48 e incluso se refleja en el *Râmâyana* VI,6, existen grandes posibilidades de que el pensamiento de aquel autor del siglo v, haya fecundado positivamente el advaita shankariano dando lugar a su noción de ilusión como reflejo del Absoluto[112]. Estas cuatro estrofas fundamentales

111 El término con sentido cosmológico aparece como una forma del verbo VRIT en *Shvet.Up.* VI, 2, en donde se dice que ''regida por él (el Dios, al que se hace mención en la estrofa anterior) se desarrolla la obra (*tenêsitam-karma vivartate*)'', en contextos semejantes el término aparece en algunas obras budistas e incluso en el *Upadeshasâhasrî* (Padyaprabandha I, 4) shankariano, cfr. Hacker, *Vivarta*, ps. 196 y 197. Ver asimismo p. 165, n. 57.

112 Resulta obvio que por lo dicho en nuestra anterior nota 93, no podemos suscribir las palabras del ilustre investigador alemán: ''El filósofo del lenguaje Bhartrihari desarrolla en el siglo VII en su Vâkyapadîya una metafísica del lenguaje, que absolutiza la Palabra y la identifica con el Brah-

para nuestro objeto dicen así: "Este Brahman sin comienzo ni fin, Palabra principal y Fonema (imperecedero) que se manifiesta (vivartate) bajo la forma de los objetos y de donde procede el mundo animado. 2. Él, que revelado como Unidad, es el fundamento de poderes (*shakti*) diversos y parece dividido bajo el efecto de estos poderes, aunque sea indiviso. 3. Él, cuyas seis modificaciones, comenzando por el nacimiento, fundadas sobre el poder del tiempo cuando sus partes no encuentran obstáculos, son las fuentes de las diferentes formas de la existencia. 4. Este Uno, que posee todo en germen y que se presenta bajo múltiples formas, la del sujeto que experimenta, la del objeto experimentado y la de la experiencia misma" [113]. Será, sin embargo, Shánkara el que permeable a estas diversas incitaciones de pensamiento, advertirá con personal genialidad que esta concepción del *vivartavâda* ya insinuada, sólo podría adquirir coherencia total si se interpretaba el concepto de *vivarta* desde la idea o enfoque de la imagen reflejada, pudiendo constituir así su edificio místico especulativo en sus grados de realidad diversos desde lo no dual con las características propias de un realismo fenoménico, similar en muchos de sus puntos a la doctrina filosófica de Plotino.

Para concluir. Shánkara como un representante legítimo del advaita Vedânta, según la terminología que hemos empleado, interpretará las manifestaciones del Brahman como un realismo fenoménico. Aceptará que estos niveles de realidad son reflejos, luego reales e irreales al mismo tiempo. Con esto su profunda sensibilidad mística salvaguardaba la trascendencia del Principio o causa y la semirrealidad de lo engendrado o efectos. Los textos de la Escritura, y no podía ser menos, lo inspiraban mediante la idea de *mâyâ* como poder mágico y los productos propios de esta actividad que son y no son, pero las posiciones posteriores de adeptos del Sânkhya y del budismo mahayánico, asimiladas por pensadores

man. Se trata de la doctrina del "monismo de la Palabra" (*shabdâdvaita*) en contraposición al "monismo del Alma" (*âtmâdvaita*) de la escuela shankariana", cfr. *Vivarta*, p. 197, en el estudio básico, sin embargo, que ha dedicado a este término y a su historia significativa dentro del pensamiento, aunque en relación con una teoría del reflejo, nos parece encontrar la clave que explica el concepto de ilusión objetiva, propia de Shánkara. Cfr. *Vivarta*, ps. 197 a 213 y asimismo, ps. 194 y 195. Ver también Mahadevan, *Gaudapâda*, ps. 236 y ss., aunque le resta importancia en p. 240.

113 Cfr. Hacker, *Vivarta*, ps. 197 y 198 y Biardeau, ps. 272 y 276, habiendo seguido las lecciones adoptadas por la autora francesa.

vedantinos, le permiten aceptar la preexistencia del efecto en la causa (*satkâryavâda*), pero, asimismo, corrientes de pensamiento más antiguas, transformar la idea de *parinâma* en *vivarta,* evitando con ello cualquier residuo de panteísmo en su doctrina y la interpretación nihilista de la *mâyâ* cósmica como irrealidad. Con su concepción de la ilusión refleja, sin embargo, podía justificar plenamente su tesis de que el efecto es diferente e idéntico a la causa, salvando así de un solo trazo la existencia de lo múltiple enraizado en lo Uno y la posibilidad de la liberación como experiencia mística o recuperación pura y simple de la Identidad suprema por rechazo de la ignorancia[114].

Intentaremos, seguidamente, trazar algunos paralelos que nos parecen justificados entre las concepciones de la materia en Shánkara y Plotino.

114 En este último punto no debe omitirse la importancia del mismo Bâdârâyana al haber identificado al *jîva* con un *âbhâsa,* según lo hemos descripto poco más arriba en la nota 90.

Capítulo VI

NEOPLATONISMO Y VEDĀNTA. EL PROBLEMA HISTÓRICO. CONCLUSIONES COMPARATIVAS SOBRE LA IDEA DE MATERIA EN PLOTINO Y SHĀNKARA

I. Sobre las influencias orientales en el pensamiento de Plotino

En una oportunidad anterior nos hemos ocupado del problema, al que dimos una respuesta negativa [1] y creemos que con nuestro estudio del capítulo II en torno a los orígenes históricos de la concepción de la materia en el pensamiento de Plotino, nuestra tesis se ha visto fortalecida con nuevos argumentos.

La cuestión de las relaciones del Oriente con la doctrina desarrollada en las Enéadas, puede resumirse en los siguientes términos [2]:

1º) Plotino ha sido discípulo de Amonio Saccas en Alejandría durante 11 años [3].

2º) El discípulo de Amonio Saccas ha expresado, según su biógrafo, el deseo de conocer algunas doctrinas del Oriente, mientras todavía permanecía en aquella escuela alejandrina [4].

[1] Cfr. F. García Bazán, en *Stromata*, 31, 3/4, 1975, ps. 313 y ss.

[2] Se sabe que los estudios en comparación proliferan, pero ellos no agregan ningún nuevo elemento de positivo valor histórico-crítico. Cfr. la extensa bibliografía de P. J. Simonelli, *l.c.*, ps. 241 a 248, agregar la n. 9 de nuestro art. citado en la nota anterior y los resúmenes que Staal incluye en *o.c.*, Appendix, ps. 235 a 249.

[3] Cfr. Porfirio, *V.P.* III; de los años 231 a 242. Ver Igal, *Perficit*, Seg. Serie, II, 32 y 33, p. 291 o *Cronología*, ps. 124 a 126.

[4] Cfr. V.P. III, 13 a 17. Ver más abajo.

3º) Se tienen registrados contactos comerciales y de otros tipos entre la civilización alejandrina y el Oriente [5].

4º) Hipólito de Roma en su *Elenchos* nos ha dejado un testimonio sobre el hinduísmo que, a juzgar de los expertos, podría asegurarnos la presencia de brahmanes en Roma en el siglo III de nuestra era [6].

Detengámonos a examinar este conjunto de formulaciones de abajo hacia arriba, teniendo en cuenta la precisión misma de los testimonios estudiados.

— El texto de *Elenchos* I,24 [7], facilita una buena información sobre un modo de pensamiento brahmánico próximo al de las Upanishads e incluso a la doctrina que se desarrolla en la *Maitry Upanishad* [8], como lo ha sostenido J. Filliozat, en su segundo artículo sobre la relación del pensamiento indio y Plotino, que tiene en cuenta las observaciones previas de O. Lacombe [9]. Las conclusiones de este eminente sabio, sin embargo, son débiles en lo que se refiere a la posibilidad de una influencia directa del brahmanismo sobre Plotino, como oportunamente lo afirmamos, por las siguientes razones:

a) el método de trabajo que Hipólito refleja en su libro contra las herejías, es el propio de un intelectual cristiano que recopila el material que le interesa, hasta constituir un repertorio de informaciones de doctrina que han alimentado a algunas herejías desviadas del cristianismo. El estilo hipolitiano de trabajo es el propio del coleccionista y parafraseador de documentos escritos por otra mano. Por ello raramente se detiene en describir situaciones histó-

5 Cfr. la amplia síntesis de J. Filliozat, en *Les relations extérieures de l'Inde (I)*, ps. 1 a 30. Sobre las descripciones y noticias sobre la India anteriores a la campaña de Alejandro Magno, véase W. Reese, *Die griechischen Nachrichten ueber Indien...*, para las posteriores incluídas las informaciones directas o indirectas de Megasteno, reunidas por Diodoro de Sicilia, Estrabón y Arrio, cfr. P. Chantraine, *Arrien, l'Inde*, Notice, ps. 1 a 19. H. de Lubac, *La Rencontre*, ps. 9 y ss. facilita un erudito resumen que se ciñe más a nuestro momento.

6 Cfr. particularmente, J. Filliozat, *o.c.*, ps. 31 a 60.

7 Cfr. P. Wendland (ed.) Hippolitus, *Refutatio*, III, ps. 27 a 29.

8 Puede verse Esnoul, *Maitry Up.*, París, 1952.

9 Cfr. Filliozat, *o.c.*, ps. 53 y ss.

ricas que haya experimentado y, aún menos, se empeña por sintetizar doctrinas extraídas gracias al contacto con grupos humanos que profesen doctrinas diferentes a las suyas [10];

b) se ignora el origen geográfico y estrictamente cronológico del material utilizado por Hipólito en su *Elenchos*, aunque se verifica, sí, que es de excelente calidad y en varias oportunidades, teniendo en cuenta en lo que se refiere a algunas escuelas gnósticas, facilita noticias nuevas y superiores por su valor especulativo a las ofrecidas por otros heresiólogos [11];

c) como consecuencia de lo anteriormente afirmado nos es lícito juzgar que el testimonio de Hipólito no garantiza la seguridad de que Plotino haya podido conocer algún movimiento brahmánico organizado en Roma o en alguna otra ciudad, como Alejandría, aunque sí nos proporciona una prueba indirecta que viene en apoyo de otras también conocidas, todas las cuales nos confirman que durante los siglos I, II y III de nuestra era se tenían noticias más o menos precisas sobre algunos aspectos del pensamiento indio, de la teología persa y de la religión y sabiduría hebreas y egipcias, entre los miembros de las clases intelectuales del imperio [12].

Pero pueden agregarse algunos otros elementos históricos a lo anteriormente descripto. Apreciamos que Filliozat tampoco extrajo todos los beneficios positivos que le ofrecía el aparato crítico del texto griego editado por P. Wendland. En efecto,

d) uno de los argumentos más firmes del especialista francés en favor de la originalidad del testimonio de Hipólito, es, según él, la mención del río Tagabena del Decán; pero en este punto el texto griego está señalado por un signo de corrupción del pasaje en los manuscritos y Bardesanes, quien estableció contacto con embajadores indios en la corte de Heliogábalo por el año 218, nos dice por la pluma de san Jerónimo en un texto breve, pero que posee similitudes con el nuestro: ''Bardesanes, el babilonio, divide

10 Cfr. J. Frickel, *Die 'Apophasis Megale' in Hippolyt's Refutatio*, ps. 26 y ss.

11 Es el caso de la ''Gran Revelación'' de los simonianos, la noticia sobre Basílides; sobre los sethianos, naasenos y peratas. Cfr. nuestra *Gnosis*, ps. 96 y ss.; 124 y ss.; 133 y ss.; y los textos traducidos en la Antología que cierra la obra.

12 Cfr. Festugière, *RHT* I, ps. 19 a 44.

a los guymnosofistas indios en dos escuelas, a unos los llama brahmanes y a los otros samanes. Éstos viven con tal grado de continencia que se alimentan bien con los frutos de los árboles de las orillas del Ganges, con arroz o con alimentos de harina. Cuando el rey viene hasta ellos, de costumbre los venera y piensa que la paz de su reino depende de las oraciones de ellos''[13]. El libro de Bardesanes lo puede haber conocido Hipólito, quien cuando escribe la primera parte de su *Elenchos*, siempre después del año 222, está interesado en reunir noticias sobre doctrinas filosóficas no cristianas, puesto que Porfirio, su contemporáneo, también lo ha manejado[14], pero no ciertamente Plotino, puesto que nada dice sobre tal asunto.

e) Flavio Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* III,18, nos refiere el encuentro de su biografiado con un brahmán y ambos mantienen un diálogo sobre el tema del *theiós aner*, de fondo histórico más platonizante que hindú, puesto que revela detrás la tradición (precisamente en relación con la teoría de la imagen ontológica) del *I Alcibíades* y de un texto de Aristoxeno, o sea, que tornamos de nuevo a la Antigua Academia. El pasaje, bien estudiado por el P. Festugière, dice así: ''Una vez que el brahmán hizo que Apolonio se sentara, le dijo: 'hazme cuantas preguntas desees, pues has venido de entre los hombre que poseen todo saber'. Apolonio le preguntó entonces si los brahmanes poseen también el saber de sí mismo, con la idea de que Iarcas, al igual que los griegos, debería considerar el conocimiento de sí mismo como algo difícil. Pero contrariamente a lo que esperaba, Iarcas le respondió: 'si nosotros sabemos todas las cosas es por el motivo de que nos conocemos primeramente a nosotros mismos, puesto que ninguno de nosotros llevaría a cabo esta vida de sabiduría que ves que llevamos, si no se conociera primero a sí mismo'. Apolonio se acordó entonces de lo que había oído decir a Fraotés y de la manera cómo el candidato a la filosofía debe probarse a sí mismo antes de emprender la tarea. De este modo aceptó lo que decía Iarcas, puesto que estaba convencido, por su experiencia personal, de la

[13] Cfr. Jerónimo, *Contra Joviniano* II, 14. Ver Drijvers, *Bardaisan*, ps. 173 y ss.

[14] Cfr. Porfirio, *De Abstinentia* IV, 17 y 18 (Taylor, ps. 170 a 174). Estobeo confirma lo que estamos diciendo del conocimiento de la obra de Bardesanes por parte de Porfirio y el novelista Aquiles Tacio, se valió asimismo de lo escrito por Porfirio. Ver Drijvers, *o.c.*, ps. 174 y 175.

verdad de esas palabras. Interrogándole una vez más, le preguntó qué tipo de hombres se consideraban los brahmanes. Respondió Iarcas: 'por dioses'. '¿Por qué?' replicó Apolonio, dijo el brahmán: 'porque somos hombres virtuosos'. En el parecer de Apolonio esta respuesta la consideró como testimonio de una cultura tan elevada que la repitió más tarde a Domiciano en su defensa ante este príncipe''[15].

f) Todo lo dicho, si tenemos en cuenta, además, otros testimonios asimismo habituales en la época sobre sabios persas y judíos[16], justifica la conocida afirmación del Fr. 1 de Numenio de Apamea: ''Sobre este punto (*i.e.* el problema de Dios) después de haber citado y tomado por indicaciones los testimonios de Platón, será necesario remontar más arriba y relacionarlos con las enseñanzas de Pitágoras, además, recurrir a los pueblos de renombre, confiriéndoles las iniciaciones, las doctrinas y las erecciones cultuales que cumplen según la opinión general de Platón, cuanto han establecido los brahmanes, los judíos, los magos y los egipcios''[17]. Naturalmente, en el caso del pensamiento persa, bien sea en relación con los magos o con diversos apócrifos zoroastrianos, los datos que se poseen son muchísimo más generosos, pero esta alusión nos lleva a analizar el punto que hemos enunciado en segundo lugar en estas referencias a las relaciones entre el Oriente y Plotino. Nos dice Porfirio, el biógrafo y discípulo de Plotino: ''También desde aquel día (= al primero en el que acudió a las clases de Amonio Saccas) puesto que permaneció sin interrupción junto a Amonio, adquirió tan amplio dominio filosófico, que incluso se esforzó por conocer directamente la filosofía que se cultiva entre los persas y la que florece entre los indios''[18].

En este corto texto nos parece que se deben distinguir cuatro ideas diferentes:

1º) que en los once años que Plotino estuvo con Amonio llegó a poseer oficio filosófico y, además, de tal amplitud que se extendía a las más diversas escuelas (*tosauten hexin*)[19];

15 Cf. Festugière, en *Études de Phil. Grecque*, ps. 183 a 195, especialmente ps. 192 y 193.

16 Cfr. Festugière, nota anterior y nota 12.

17 Cfr. *Numenius*, Des Places, p. 42.

18 Cfr. Porfirio, V.P. III, 13 a 17.

19 Esto lo ratifica V.P. XIV, aunque nada se dice de doctrinas orientales.

2º) que en la escuela de Amonio los temas en relación con el Oriente no eran desconocidos [20];

3º) que las exigencias de rigor eran tan compulsivas en el alma de Plotino, que quería conocer personalmente aquellos saberes extranjeros, persa e indio [21];

4º) Porfirio, por otra parte, se refiere a la filosofía cultivada entre los persas, difundida en la época a través de los magos, como lo muestra la obra de Plutarco, la profusión de apócrifos zoroastrianos, lo que el mismo discípulo de Plotino enseña sobre ella, etc. [22], pero también habla de aquella "que se conduce bien" (*katorthoumenes*) entre los indios. Esta calificación nos parece que no es baladí, pero que tiene que ver con una opinión del mismo biógrafo, el que escribe su *Vida de Plotino* con posterioridad a su obra *Sobre la abstinencia de la carne animal*, en donde dedica dos largos parágrafos no carentes de entusiasmo a los brahmanes y samanes, extraídos, como sabemos, del libro perdido de Bardesanes, como él mismo lo dice [23].

20 Significado que deriva de la misma frase informativa de Porfirio. Pero téngase presente también estos datos esparcidos. Dión Crisóstomo al comienzo del siglo II habla de la presencia de indios en Alejandría (*Ad Alexandrinos*, 32, en de Lubac, *o.c.*, p. 17 y n. 42); Eusebio nos refiere que Panteno, quien se encuentra en los orígenes de la escuela catequética de Alejandría, hizo un viaje a la India y otros detalles al respecto (H.E. V, 10, 2 y 3 —Velasco Delgado I, p. 301—), también Clemente de Alejandría, en algún momento, siguiendo los pasos de Alejandro Polihistor y de Filón de Alejandría, da alguna noticia sobre guymnosofistas, brahmanes y sarmanes, cfr. de Lubac, ps. p. 19 y notas. Además el Papiro de Oxyrhinco Nº 1380 en un himno a Isis polimorfa identifica a esta diosa con la mâyâ india (la equivalencia es correcta, si se tiene en cuenta lo que hemos dicho sobre esta divinidad como símbolo de la materia en las ps. 106-107 referidas a Plutarco). Otros datos, aunque sometidos a caución, pueden espigarse en J. Kennedy, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, April, 1902, ps. 377 a 415 y J. Przyluski, en *Mélanges Cumont*, ps. 925 a 933.

21 Para la expresión *peiran labein* como "comprobar", "experimentar personalmente", cfr. LSJ *ad voc. peira* I/1, como, por ejemplo, *Gorgias* 448 a: "Te es posible comprobarlo (*toutou peiran lambanein*), Querofonte". Además, como oportunamente adelantamos, creemos que el hecho tiene que ver con una polémica antiorientalizante y antidualista, de la que el representante más próximo sería Numenio. Ver ya nuestro "Platón, el platonismo y el Oriente", ps. 63 a 66.

22 Sobre el tema véase en general nuestro artículo "Platón, el platonismo y el Oriente", ps. 62 y ss., particularmente, n. 56 y la bibliografía allí indicada.

23 Cfr. *De Abstinentia* IV, 17 (Taylor, p. 171, *in initio*).

Finalmente, las explicaciones que se han elaborado para hacer de Amonio Saccas un monje budista o, aunque más no sea, un simple aficionado al budismo, son excesivamente artificiosas y no resisten al análisis filológico ni tienen a su favor ningún apoyo histórico [24].

Creemos, por consiguiente, que sobre las influencias, estímulos, o como se las quiera llamar, del pensamiento oriental sobre Plotino poco, o mejor, nada puede decirse con verdadero rigor, y que el filósofo helénico se yergue firmemente arraigado en una cierta tradición platónica [25], con idéntica reciedumbre a la que Shánkara muestra encadenándose a determinadas orientaciones del pensamiento indio. También es cierto, sin embargo, que en ambos casos brilla resplandeciente la llama de la sensibilidad mística y del genio especulativo difícil de emular.

Son estas conclusiones histórico-críticas, avaladas por los capítulos previos de la investigación sobre la obra de ambos autores, las que, fieles al método filosófico comparado que se basa en las analogías comunes o el isomorfismo de estructuras de pensamiento, ~~las que~~ nos permitirán avanzar los resultados desprendidos de la estricta comparación metodológica, que seguidamente desarrollaremos.

24 El último de los trabajos que conocemos, que resume bien la problemática es de Franco Lombardi en *Plotino e il Neoplatonismo...*, especialmente, ps. 455 a 458. Nosotros creemos que debe rescatarse el *Ammonios Sakkoforos*, de Theodoreto, lo que condice con el Amonio cristiano, según Eusebio, H.E. VI, 19, 6 y 7 y probablemente de costumbres encratitas, tan difundidas en Alejandría. Porfirio callaría este dato en favor de su tesis del anticristianismo del maestro de Plotino. Cae de suyo que la interpretación que el obispo cristiano le da al sobrenombre en su *Graecarum affectionum curatio* (en P.G. 83, c. 978, 869) es ambigua, puesto que dice: ''Amonio, de sobrenombre Saccas, dejadas las bolsas en las que trasportaba trigo, se entregó a la vida filosófica''. Pueden verse los fragmentos y testimonios reunidos por G. Bruni, en *Aquinas*, 1958, fasc. 3 y 4.

25 Este punto de vista y de acuerdo con los elementos que hemos analizado en el cap. III, se va difundiendo hoy día entre los diversos especialistas. Cfr. p. ej., Elorduy, E., *El pecado original*, ps. 639 y ss., Armstrong, A. H., en *Gnosis. Festschrift fuer Hans Jonas*, ps. 116 a 119 e ibíd., Pearson, B. A., ps. 382 a 384.

II. CONCLUSIONES COMPARATIVAS.

Se advierte tanto en Shánkara como en Plotino una actitud y posición básica de la que deriva por necesidad una determinada concepción de la materia sobre la que se apoya la coherencia total de una perspectiva filosófica de temperamento místico. La clave de bóveda de la concepción no dualista o *advaita*: "tú eres Eso" y el principio constructivo de la filosofía neoplatónica, la "partida del Solo hacia el Solo", reclaman de nuestros autores dos exigencias fundamentales: *1º*) salvaguardar la trascendencia de lo real y *2º*) explicar la realidad espiritual y empírica como apariencia. El primero de los planos de realidad mencionados se sostiene por su misma fuerza metafísica, por ello se trata del Brahman o de lo Uno sin segundo o en Sí-Mismo; el segundo nivel, refractado en grados varios, requiere un fundamento que debe ser en su genuina naturaleza lo más irreal posible, para que gracias a ello se torne explicable la semirrealidad o carácter reflejo de los niveles fenoménicos o de aparición de lo Invisible.

Por cuanto se va diciendo, resulta coherente que lo Uno sin segundo excluya de sí toda posibilidad de manifestación. Por ello estará libre de toda *mâyâ* o alteridad.

Opuestamente, el carácter naturalmente engañoso de la *mâyâ* o *hyle* que ofrece como realidad aquello que más fácilmente se impone a nuestros sentidos, lo más macizo y voluminoso, la materia bruta o masa corpórea móvil o estática sensorialmente, que es carencia de orden, de forma y de belleza, pero infinitamente dinámica, en un plano aún más profundo y expresivo de su auténtica manera de existir, puesto que siempre tiende a ser organizada, no puede ser más que soporte de realidades efímeras, de apariencias que huyen sin pausa, sometidas a los grandes condicionamientos.

a) del tiempo, que disgrega al ser, como una imagen indefinida que es de la eternidad, bien se proyecte lineal y vitalmente hacia el futuro, bien se alimente de un pretérito yerto, bien se desmorone en el presente instantáneo entre lo ya sido y lo que se espera ser. El tiempo circula indefinidamente y cuanto a él está sujeto es una vida que jamás se alcanza en sus límites estrechos. Se trata del eterno retorno plotiniano, de la sucesión prayâlika del Vedânta y sin comienzo ni fin;

b) del espacio que separa a los cuerpos entre sí, que les impone las sujeciones de la mera identidad de lugar o simultaneidad espacial y que permite la esclavitud de las figuras y características corporales;

c) del reino, finalmente, de las leyes de la causalidad psicofísica, que posibilitan que los seres se influyan entre sí, que se trasformen permanentemente como unidades y que ocasionen cambios en cuanto entra en su contacto. Esta *mâyâ*/materia, que produce los mayores engaños, los de los nombres, las formas y las actividades del cosmos psicofísico que se hunde hasta el fondo de lo no consciente y los del universo sensible o mundo sublunar, según Plotino, debe ser diversa en su comportamiento de aquella otra intemporal, inespacial y ajena a la relación causa-efecto del universo psicofísico, que está totalmente sometida a Ishvara como conciencia pura, según Shánkara, o como alteridad que siempre alcanza el objeto de su deseo, como sucede en las Enéadas. Cuando el Señor o Brahman con cualidades, como causa del universo es su plan ideal y posee como una totalidad indivisa, aunque bajo la gran duplicación de la autoconciencia o de la unidad sempiterna de la causa eficiente y material, la plenitud en cantidad y cualidad de los nombres (que para orientación de la humanidad se concretan en su forma más perfecta en cada edad del cosmos en el Veda, como lenguaje sagrado) [26], y de las formas (y funciones) que se cristalizan bajo las muestras groseras y sutiles del mundo en permanente trasformación, es razonable que esa *mâyâ* espejee con absoluta limpidez la naturaleza del Brahman más alto, pero que lo refleje también irremediablemente, como lo que no es, como un Brahman imaginario, reflejo o *pratibimba*.

Semejante *mâyâ*, sin embargo, no será comparable a la inferior, será un fundamento perfecto inteligible, totalmente dócil y así constitutiva del Dios personal digno de ser adorado y de ofrecer al creyente la seguridad de su fidelidad, despertando de esta manera su fe (*shrapdâ*), su devoción (*bhakti*) y su interpretación teológica del mundo. Sucede lo mismo con la materia espiritual plotiniana. Ella permite la interpenetración de las ideas (dioses del Espíritu) [27]. Se trata, como sabemos, del cosmos paradigmá-

[26] El tema será expuesto con amplitud en *Neoplatonismo y Vedânta III. La teoría del lenguaje en Plotino y Shánkara*, en preparación.

[27] Cfr. nuestro *Plotino y la Gnosis*, cap. II con nuestras reflexiones sobre *Enn.* V, 8 (31), 4 y ss.

tico, inmutable y eterno, respecto del nuestro; pero no por ello el Espíritu es lo Uno. El Espíritu es unidad dual, autoexpresión o imagen del Bien y de ese modo movimiento eterno, vale decir, siempre igual, pero menos que lo Uno, que el Bien. También en esta esfera del Espíritu residen los atributos más encumbrados, el ser, la verdad y la belleza, gracias a la completa conformación de la aspiración de la materia espiritual, pero, lo sabemos asimismo, a la Unidad realísima todo atributo la empobrece. Lo que precisamente torna una posibilidad los predicados del ser perfecto (Espíritu o Nous, Ishvara o Brahman saguna o *sabîja*), la *mâyâ* o *prakriti* inteligente, en el caso de Ishvara, la materia espiritual en la segunda hipóstasis plotiniana, ya ocasionan la primera expresión de la multiplicidad que es por naturaleza debilitación.

Semejante perfección de la *mâyâ* en Ishvara es la que la ha hecho reconocer a Shánkara como conciencia pura, plenamente dominada y en relación de identidad con su poder o posibilidad única de proyección de lo divino *ad extra* como de naturaleza sáttvica, trasparentemente espiritual o un estado de los *gunas* en equilibrio estable, puesto que gracias a ella y sólo a ella, será posible la multiplicidad cósmica o de los seres separados, por eso se la identifica con la *shakti* o el poder creador del Señor. Por igual motivo también la ruptura de su equilibrio intrínseco, su presentación fuera de Ishvara, la tornará pasible de multiplicación en actos sutiles y groseros (el conocido poder de proyección) y, del mismo modo, de ocultamiento en los entes sutil y groseramente separados (el otro poder mencionado, el de obnubilación). Estos estados serán posibles tanto en lo sensible como en lo no sensible e incluso en cuanto se encuentra en relación inmediata con las potencias de Ishvara (el Hiranyagarbha o *mahat*) desde el punto de vista macrocósmico y el *buddhi* o intelecto intuitivo, desde el punto de vista antropológico, por eso ha sido posible hablar en la tradición india subsiguiente, no sólo de que la *avidyâ* como sinónimo de *mâyâ* no se presenta en Ishvara (debido, justamente, a la perfección luminosa de semejante *mâyâ*), sino también de que el *jîva* o espíritu particular, haya sido considerado como un reflejo del Brahman en el mahat o alma del universo [28].

En Plotino con una doctrina paralela, igualmente la materia espiritual equilibra perfectamente su deseo de lo Uno y su *tolma*

[28] Cfr. Veezhinathan, N., art. cit. y Shánkara, *Upadeshasâhasrî* II, 18, 45. *ShB.Chând.Up* 6, 3, 2 (ver Piantelli,, *o.c.*, ps. 233 y 234 y n. 14).

o movimiento de separación. El resultado de esta armónica igualdad o estabilidad, es su carácter eterno y su sustancialidad e inmutabilidad espirituales. No obstante, una vez más debe prestarse atención, el Espíritu no es lo Uno, es ya su despliegue, por más que detenido junto a Él, y el filósofo neoplatónico se lamenta de que mejor le hubiera sido a esta segunda hipóstasis no haber aspirado a querer ser algo diferente [29].

Con estilo de pensamiento similar, la materia en el Alma es la que permite que en ella se concentren todos los *logoi* al mismo tiempo organizando el universo sensible o, bajo su aspecto particularizador, a los seres vivientes e inorgánicos individuales, hombres, animales, plantas y la misma tierra, pero de la misma manera el alma del hombre tiene la posibilidad de actuar libremente, como un *spoudaios*, sujeto sabio o alma universal. En este caso el intelecto humano (como el *buddhi*) está guiado por el Espíritu y no por la percepción sensible. Cuando lo últimamente descripto sucede, lo dianoético se ofrece como más afín a lo sensoperceptivo que a lo espiritual. Una razón que se basa en la *doxa*, en la sensación perceptiva, como el *manas* shankariano.

Pero cuanto se ha ido diciendo últimamente presupone el concepto inferior de mâyâ o el de materia sensible, según miremos al Oriente o a Occidente, que se oculta, aunque es indeterminación en sí, bajo las diversas características de los objetos y de los seres sensibles, según Plotino, o de las funciones, formas y nombres manifestados, según Shánkara, o con una sola expresión premiosa de este último autor, de los *upâdhis* o acompañantes limitativos de lo que trasciende toda particularización de cualquier especie que sea [30]. En el pensamiento shankariano el *upâdhi* productor de limitaciones más general o indefinido es la *mâyâ*, en las Enéadas el principio "otro" o ilimitación en sí, la materia en el ámbito de lo sensible. Nos parece advertir en Plotino una superior actividad mental analítica, que heredera, como hemos visto, de una buena tradición filosófica escolar sobre el problema de las causas que colaboran en la producción de los entes, le permite hablar de la *forma* y de la *materia* como principios del compuesto, una emergiendo como fondo y, la otra, como sello sobre ella. Pero lo dicho jamás hace olvidar al filósofo neoplatónico que el Principio ori-

[29] Cfr. p. 45 y n. 100.
[30] Cfr. ps. 149 y 194.

ginal es uno y que se multiplica sólo en sus efectos. Shánkara, sin embargo, hace hincapié en la unidad del principio productor que encierra en sí mismo la causa eficiente y la material, pero en los resultados las consecuencias ontológicas son idénticas y el análisis filosófico puede desembocar en las mismas conclusiones al examinar a fondo la composición de los seres: *en la materia* están las formas del Espíritu o ideas, que de este modo se ofrecen como entidades del universo sensible que cambian, etc., según Plotino; *en la mâyâ* se encuentran las formas, nombres y funciones cósmicas o manifiestas, que de esta manera proyectan y ocultan su realidad de no manifestados o eternos, de acuerdo con la versión metafísica shankariana [31].

Lo expresado, por el peso mismo del razonamiento, nos conduce a otro punto, el de la concepción de la ilusión en los dos pensadores que seguimos comparando.

La *mâyâ*, en tanto que funciona en el cosmos, es el más indefinido de los *upâdhis*, luego si los seres se caracterizan por ser reflejos, se tratará simultáneamente del último de los reflejos y fuente productora de cuanto sea una entidad definida. Del mismo modo en las Enéadas, la materia es la última de las emanaciones y así también imagen de la materia espiritual, el más alejado de los reflejos y suelo ilimitado de todo ser o cualidad. Al entender ambos autores de este modo la *mâyâ* y la materia en su explicación de la relación uno/múltiple, se evita cualquier residuo de dualismo, pues aunque el componente material sea el principio de la multiplicidad, que se distingue por esencia de la Realidad en sí, como lo otro que ella, al no poderle ser por naturaleza absolutamente refractaria, se encontrará en el límite de las imágenes, pero aunque sea la más débil de ellas, y así lo indefinido mismo, no se opondrá a lo divino, sólo lo disimulará. El sustrato, sin ser propiamente lo divino lo será bajo la forma del deseo, de este modo *siempre* lo ambicionará (nos tropezamos, pues, con la menesterosidad en sí de la Penía del mito sobre Eros plotiniano, con la capacidad de ilusión sin comienzo de la *mâyâ* shankariana) [32]. Este carácter, empero, de orientación permanente hacia lo divino, que

[31] Ello lleva a ambos autores al rechazo de todo antropomorfismo creador. Dios no es un demiurgo para Shánkara (ver IV, ps. 140 y 141 y n. 28), ni tampoco según Plotino en *Enn.* III, 8, 2, según lo hemos comentado ampliamente en nuestro *Plotino y la Gnosis, ad loc.*

[32] Cfr. ps. 57 y ss. y ps. 151-152 con 157.

en el Espíritu e Ishvara, aspira a convertirse en lo Infinito mismo (lo Uno/Brahman), aunque si tal sucediera, el Espíritu e Ishvara no serían más de lo que ontológicamente son y de imágenes se trasformarían en modelos, detenidos allí plenamente en su deseo, son materia espiritual/*mâyâ* como poder de Ishvara, es decir, permanente e inmutable; fija eternamente en su aspiración. Por el contrario, cuando ese deseo se cumple imperfectamente, la *mâyâ* cósmica/la materia sensible, va alcanzando periódica, parcial, sucesivamente y por eliminación de otros seres particulares y transitorios, aquella perfección final hacia la que se eleva. Pero esta función de apetencia de lo indefinido hacia lo Infinito encierra en sí un profundo carácter de alteridad, de ser algo diferente de lo Infinito y de esta manera desde siempre e ininterrumpidamente colabora a construir una obra compuesta, no simple, que bien sea perfecta (Espíritu/Ishvara) o imperfecta (entidades del universo), oculta por su propia constitución a Aquello que le permite alcanzar pobremente el objetivo de su ambición. Esto quiere decir que el principio inferior de los seres complejos, bien sea la materia plotiniana (espiritual y sensible) o la *mâyâ* shankariana (ishvárica o cósmica), es por esencia engañadora, pero que la ilusión que ofrece realísticamente, será mayor o menor de acuerdo a la medida del alcance de su aspiración. La materia en sí o la *mâyâ* en sí, serán, por ello, fuente de jerarquía ontológica, pero, al mismo tiempo, fondo sobre el que se proyecta la escala gnoseológica, estética y ética de los seres.

Los atributos en sí, las formas, los nombres y las acciones no manifestadas del Señor, o sea, del Brahman *sa-guna* o con cualidades, no son más que la refracción del Brahman *nir-guna, nirvishesha,* más allá de toda cualidad, al igual que el Espíritu o Nous, asimismo la primera dualidad o unidad dual, según Plotino, es la imagen de lo Primero o el Bien. Pero por más sublime que sea la plenitud de ambas esferas de ser, del ser en sí, Ishvara multiplica y encubre al Brahman, como el Espíritu divide y disimula a lo Uno. La raíz de esta proyección fuera del propio centro, de este enfrentamiento especular, de este extrañamiento de sí y simultáneo envolvimiento: Brahman/Ishvara, Uno/Espíritu, es la *mâyâ,* es la materia, por más que en esta ocasión operen como principios puros. El ser perfectamente real, verdadero, bello y bueno o el Señor de la creación o manifestación, o si se prefiere, la existencia en sí, la verdad o conocimiento en sí, la belleza en sí y la justicia en sí,

serán como combinación de lo Infinito y la aspiración (*mâyâ*, materia) a ser infinito, un peldaño menos que lo Infinito, luego *mâyâ* e ilusión, el ocultamiento espiritual del Principio que trasciende en sí mismo al Dios personal y al Espíritu.

Razonablemente, si descendemos al ámbito cosmológico, el encubrimiento será más compacto. El orden cósmico en su vida íntima (*Hiranyagarbha*/alma universal) desfigurará con su orden circular indefinido, pero periódico, la misma realidad puntual del Ishvara/Espíritu, inmersos en la regularidad del tiempo cósmico (Kâla/el desarrollo uniforme de la vida anímica) y las entidades particulares de los diversos reinos sutil, orgánico e inorgánico, desfigurarán incluso más, bajo sus formas, nombres y acciones de efímera estabilidad, la realidad de la eternidad espiritual. Será otra la *mâyâ* cósmica/materia sensible, la que en estos casos postreros y familiares para la experiencia diaria, subdividirá ilimitadamente y con apariencia de realidad a lo Uno o al Brahman, mediados por Ishvara-Hiranyagarbha/Espíritu-Alma, y lo ocultará sin pausa bajo sus figuras, sus denominaciones y sus actividades que no reconocen reposo. Aquí, una vez más, la materia/*mâyâ*, actúa como una gran engañadora, prestando su concurso, al anhelar sin descanso a lo Uno/Brahman remotísimo, alcanza de Ello lo que puede, lo refleja, entonces, con la mayor pobreza, y crea un gran universo de ilusión, de engaño, cuya fisonomía multiforme desfigura y vela a lo que está por sobre toda forma. La materia es una maga, la mâyâ es un mago y las obras de las dos no son sino hechos mágicos, entidades sin consistencia, que se revelan bajo diversos rostros, ambicionando con sus manifestaciones ser como lo divino y no cristalizando su aspiración más que como un fracaso total, como una ilusión universal, sin comienzo ni fin. Tal es, bien mirado, la trágica realidad de la constitución ontológica del ser y de los seres tanto en el pensamiento de Shánkara como en el de Plotino [33].

El Brahman/Bien, por naturaleza, es Nada radical. Posibilidad o fecundidad en sí, que no admite restricciones. Toda realidad completa humanamente intuible, es Posibilidad imperfecta, raíz ontológica de cuantas son las entidades del universo, por ello en sí misma inmanifestada o no realizada cósmicamente, o sea, Señor del mundo/cosmos noetós. Finalmente, todo ente del mundo manifiesta

[33] Cfr. ps. 63-64 y 69 y 70. Posteriormente ver p. 149 y n. 43.

temporal, espacial y causalmente al universo espiritual o no manifestado y con semejante revelación cósmica se alcanza el límite más humilde de la Posibilidad en sí.

En los dos autores que estamos tratando, expresión, revelación, manifestación o despliegue de la unidad en multiplicidad, es simultáneamente en el ámbito del ser, debilitación; en el de la verdad, desconocimiento; en el de la belleza, fealdad; en el de la bondad, maldad. En fin de cuentas, mostración de una realidad bajo un rostro diferente del que le es propio y de este modo ratificación de pobreza y ocultamiento. La fuente que permite ese engaño intermedio, será algo desrealizador o ilusorio en sí mismo: la materia como sustrato de seres menesterosos, según Plotino, la *mâyâ* como venero de ilusión. de acuerdo con Shánkara.

¿Qué se podrá decir, por lo tanto, de esta mâyâ/materia, no tanto en su funcionamiento u operatividad, que es lo que el hombre descubre por irremediable y fatal experiencia personal, cuanto en sí misma? Nada, absolutamente nada, en realidad. Porque el hombre, en tanto que ser existente, se encuentra por su misma naturaleza inmerso en el misterio de la *mâyâ*, como se encuentra sumergido en el misterio de la materia.

El hombre cuando se percibe como entidad ya se encuentra existiendo. El hombre es forma limitada, el hombre es aspiración hacia lo Infinito, pero también el ser humano se experimenta como atraído por una fuerza que tiende a hacerlo en cada momento más grávido y disforme, como imperiosamente succionado por una potencia que no conoce límite y que es diversidad en sí misma. El hombre tiene de este modo la convicción de que hay irrealidad, falsedad, fealdad y desequilibrio y víctima de semejante conflicto abismal, toma la iniciativa destinada a superarlo o se sumerge en la seducción diversificadora hasta el fondo de su ser ¿Qué podrá, entonces, decir con verdad de la causa profunda y raigal, de esta su existencia conflictiva e inexplicable? Radicalmente hablando, nada, porque la misma causa de su debilidad se lo impide. Porque lo que por su propia alteridad niega toda luz, será ontológica, estética y éticamente nada y desde el punto de vista gnoseológico, reacio a toda explicación. Su conocimiento será algo espurio, como ha afirmado Plotino después de Platón, o inexplicable (*anirvachanîya*), como proclama el *advaita*, simplemente porque se intuye como una ausencia. Pero, además, cuanto tome su punto de partida en esta causa ilegítima, impedirá la comprensión de ese ente. De

esta manera no habrá saber del mundo sensible (oposición *doxa-episteme*), como tampoco una explicación válida de él (irrealidad/realidad del universo cósmico). Tampoco será posible explayarse sobre el origen mismo de la materia en el Espíritu, según el pensador occidental, como tampoco explicar su presencia operativa en Ishvara, según el maestro del Vedânta. Lo más que se podrá llevar a cabo es tratar de describir el funcionamiento de la materia/*mâyâ* y su posición relativa como principio de los compuestos, que es cuanto se empeñan por hacer Plotino y Shánkara [34].

Pero si detenemos nuestra atención en la estructura íntima de los entes ilusorios, observamos que ambos autores coinciden igualmente en su perspectiva filosófica.

El universo divino y cósmico es esencialmente fenoménico, es decir, algo que se muestra, que se revela, y cuanto se manifiesta posee la característica de constituir algo diverso de lo que realmente es. El *fainómenon* es lo que aparece y, de esta manera, lo que se da fuera de sí mismo. Los objetos que se reflejan en el espejo, según el maestro neoplatónico, tienen su realidad en otra parte, no en el espejo, y la imagen del sol que espejea en el agua, según el *Achârya* vedantino, es idéntica y diferente del sol. Porque sabemos que el reflejo, según se trate de la doctrina del *pratibimba vâda* shankariano o de la teoría de la imagen ontológica de Plotino, es algo que se origina en el modelo y que aparece imaginariamente en la *mâyâ*/o la materia. Las relaciones Ishvara/cosmos = Espíritu/universo, responden teóricamente a una doctrina de la imagen ontológica, son, por consiguiente y en última instancia, reflejos o manifestaciones del Uno/Brahman, que lo refractan, lo dividen, le prestan formas y figuras y movimientos determinados y así al revelarlo, lo arrojan fuera de sí mismo y lo ocultan bajo los diversos fenómenos del mundo de la ignorancia: opinión, verdad simplemente espiritual o mundo de *vyâvahârika.*

Entonces, ya encontramos también otro tema analógico. Cuanto no es Brahman es ilusión, pero ilusión como *vivarta*, o sea, algo que es al mismo tiempo irreal y real, porque es diferente e idéntico al Brahman. Diferente, porque lo refleja, e idéntico, porque la autenticidad de la naturaleza de esa imagen se encuentra en el objeto que se refleja.

34 Cfr. ps. 21 y ss. y ps. 146 y 147.

Para Plotino, en consonancia, el universo sensible, efímero y carente de verdad, es imagen del orden espiritual y éste, por su parte, lo es de lo Uno. La realidad de ambos mundos, por lo tanto, es relativa, y la serenidad o autosuficiencia no se encuentra, por esa misma razón, en las dos hipóstasis inferiores, Espíritu y Alma, sino en el Bien. Estas hipóstasis inferiores son subsistentes, porque siempre se comportan de la misma manera, pero la realidad plena de ellas, como en el caso del mundo sin comienzo ni fin del Vedânta advaita y de la eternidad del Ishvara, está en el centro Infinito que esté más allá de toda forma o sustancia y de todo nombre esencial, en lo Uno/Brahman, que rehúye en su sublimidad metafísica todo atributo y atisbo de multiplicidad [35].

Para concluír, estas analogías descriptas se pueden completar comparándolas con la posición que ambos filósofos adoptan ante el hombre, a causa, justamente, de la concepción que poseen de la materia o *mâyâ*, elemento que forma parte íntimamente de la composición antropológica.

El hombre, recordando una antigua tradición griega, no es más para Plotino, que el actor que ejecuta la función que la Providencia le ha designado. Si cumple esa función, su parte o *moira*, en realidad, ha comenzado a percibir con claridad el conjunto de correlaciones y de correspondencias imaginarias que componen el universo y se encontrará en una posición adecuada, e incluso envidiable, para poder trasferirse en una marcha de recogimiento y elevación, desde el hombre exterior al interior, por el ejercicio de las virtudes se tornará un sabio o *spudaios* (= alma universal), desde tal posición privilegiada que le permite gobernar su cuerpo como el alma del todo, el universo, sin parar mientes en él, estará avizorando su raíz espiritual como Hombre en sí mismo y, finalmente, ya en el modelo, despojándose de toda carga o alteridad, podrá alcanzar la serenidad, contemplación constante, autosuficiencia, felicidad o sumo Bien. En otras palabras, el hombre habrá podido realizar la "partida del Único hacia el Único", el tránsito de la imagen al Modelo, al lograr la identificación en lo Uno. En este momento, se ha desvanecido todo residuo de materia sensible y espiritual. Tal es el centro significativo de la antropología mística de Plotino [36].

[35] Cfr. ps. 88 a 90 y js. 133 y 135, n. 20.

[36] Hemos analizado detenidamente este tema en nuestro trabajo, "Plotino y la antropología filosófica insistencial", en las *Actas del Coloquio sobre*

El *moksha* shankariano, sin embargo, no es muy diverso. Es también el *Âtman* el que como Espíritu individualizado, adopta los diferentes papeles del actor sobre la escena. La tarea humana fundamental consistirá dado que el hombre se encuentra sumergido en la ignorancia o mundo ilusorio de la *mâyâ*, en emerger de ella. Este objetivo lo conseguirá dominando, por sucesivas etapas de una existencia virtuosa y ascética, cuanto lo separa de la más profunda de las verdades existenciales, la comprensión o conocimiento de la identificación de su mismidad con el Brahman. Superadas por la meditación y el ejercicio las diversas servidumbres de las envolturas antropológicas, permitiendo con este sabio empeño que lo más encumbrado de su psique, el buddhi, gracias al aquietamiento de los estados de su alma, se refleje en un agua limpia, o sea, debidamente cultivada y purificada en su totalidad la unidad psicosomática, podrá reingresar en el estado perfecto no manifestado y si realmente ha llegado a conocer, a alcanzar la verdadera sabiduría, identificado, como siempre lo estuvo, con Aquello que trasciende toda dualidad, todo vestigio de mâyâ o de materia engañosa, bien sea manifestada o pura, llega a ser *sacchidânanda*, lo que encubiertamente era: "Brahman único y sin segundo"[37].

Las enumeradas y dichas son las analogías metafísicas que, tomando por base de estudio el concepto de materia, más allá de prejuicios vulgares, científicos y filosóficos de sesgo empirista, hemos podido vislumbrar en dos grandes filósofos, uno de Oriente, el otro de Occidente.

Por encima de las equivalencias de nociones teóricas basadas en un temperamento místico especulativo, que personalmente consideramos común en ambos pensadores, sería posible adelantar hipótesis de naturaleza histórico-cultural que podrían venir a avalar crítica o positivamente estas analogías trazadas; pero, sobre todo, podrían desarrollarse algunos principios filosóficos que podrían justificar y esclarecer estas comparaciones metafísicamente.

Si cediéramos al primer caso, esta obra se trasformaría simultáneamente en una tentativa de elaboración de un capítulo de una *Historia de la Filosofía Greco-India*, lo que en este momento todavía nos parece prematuro ofrecer, puesto que faltan por publicar varios de los puntos de que se compone esta investigación. Si, por

---

filosofía insistencial, realizado en Buenos Aires los días 14 al 16 de agosto de 1979, ps. 119 a 138.

[37] Cfr. ps. 168 y 169.

el contrario, nos internásemos en el segundo sector indicado, estaríamos ofreciendo un intento de meta-metafísica o teoría de la metafísica, como resultado de las intuiciones filosóficas hacia las que nos lanzarían las comprobaciones histórico-filosóficas anteriormente expuestas. Pero tampoco aspiramos a ir tan lejos en este momento. Advertiremos, sin embargo, al lector al menos, que doctrinas filosóficas como las presentadas y girando simultáneamente sobre un concepto tan importante para su cristalización teórica, como es la idea de la materia, nos hacen escapar por la gravitación misma de los hechos positivos y teóricos estudiados, más allá de los límites estrechos a que nos tienen acostumbrados las concepciones filosóficas que resultan ser más familiares al hombre occidental de nuestro siglo xx, porque el universo de ideas que nos presentan estos dos místicos especulativos o metafisicos de raza, que son Plotino y Shánkara, no están en contradicción con la realidad de los hechos más humildes y que experimentan a diario todos los hombres, tanto en el dominio del saber vulgar como en el del científico y, por más que vuelen con una mentalidad rigurosa y una riqueza de especulación muchísimo más eminente, no se pierden precisamente en abstracciones absurdas o fantasiosas.

Es obvio que la filosofía de nuestros autores, si queremos cotejarlos con movimientos de pensamiento conocidos, no es ni materialista, ni empirista, ni escéptica, ni dogmática; pero tampoco, subjetivista, racionalista o idealista, crítica o no, en el sentido moderno de la expresión. Nuestros autores, en sentido general, son *idealistas*, por oposición al materialismo vulgar, es decir, según la significación platónica del término. Adeptos, por consiguiente, de una corriente de pensamiento hondamente espiritual. Pero si queremos ser más estrictos, deberíamos decir, retomando una docta expresión acuñada por J. Moreau [38], que por la mismas razones antedichas, este modo de filosofía es ante todo una modalidad de realismo, pero no una muestra de realismo empírico, como el aristotélico, en el que la sustancia primera monopoliza los fueros del núcleo de la realidad, bordeando peligrosamente el temible despeñadero del inmanentismo aniquilador, sino que se trata de un *realismo fenoménico*, en cuyo seno lo más sólido y real es lo trascendente, que con legítimo rigor sobrepuja toda dualidad, le sigue el reino de los principios, inspiraciones y valores espirituales y, todo ello, se refleja en entidades que no tienen más consistencia que la de depender en su estructura

38 Cfr. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, ps. 86 y 94.

empírica de aquello que débilmente manifiestan [39]. Semejante realismo fenoménico, que ni soslaya el tratamiento exacto de los problemas de la filosofía, ni impide la existencia y práctica de las ciencias, no es más que la manifestación del universo inagotable del símbolo expresado en discurso filosófico.

39 Ahora presta atención sobre este aspecto central de la filosofía de Plotino Schroeder, F. M., en *Dionysius* II, December 1978, ps. 52 y ss. en relación con Platón. Ver también nuestro ''Platón, el platonismo y el Oriente'', ps. 59 y 60 y n. 47 y rec. cap. III, n. 120.

APÉNDICE

ALGUNOS TEXTOS DE PLOTINO Y SHANKARA

Enéada II,4 (12)

Sobre la materia [1]

1. Se dice que lo que se llama materia es algo como un 'sustrato' [2] y un receptáculo [3] de las formas, explicación de ella que es común a cuantos han comprendido su naturaleza, y hasta aquí no hay disconformidad; pero aparece el desacuerdo en el instante en que se quiere saber qué es esta naturaleza que subyace, cómo es receptiva y de qué (lo es). Quienes sostienen que los seres son solamente cuerpos y que la sustancia [4] está en ellos afirman que la materia es única, que ella subyace a los elementos y que ella misma es la sustancia, y que todas las demás cosas son, por decir, estados suyos y que los elementos igualmente son ella en cierto estado. Incluso tienen la audacia de llevarla hasta los dioses y para remate de hacer también a su mismo Dios esta materia en un cierto estado [5]. Le dan también cuerpo a la materia, aunque dicen que este cuerpo es sin cualidad [6] ni medida [7]. Otros, por su parte, dicen que es incorpórea y algunos de ellos que no es única, sino que también sostienen que ésta sobre la que hablan los anteriores, subyace a los cuerpos, pero que hay otra anterior en los seres espirituales [8]

1 Título del *Pinax* 2 y *Summarium*. *V.P.* 4, 45 y 24, 46 le dan el epígrafe de ''Sobre las dos materias''.

2 *hypokeimenos.*

3 *hypodojé.*

4 *ousía.*

5 Para este último pasaje de difícil estructura literal, véase la buena orientación de J. Igal en *Helmantica* 28, 1977, ps. 249 y 250.

6 *ápoion.*

7 *mégethos.*

8 *en tois noetois.*

que subyace a las formas espirituales [9] y a las sustancias incorpóreas.

2. Por lo tanto, antes de todo debemos indagar sobre esta última, si existe, qué realidad [10] le corresponde y de qué modo existe. Si es necesario que el ser de la materia sea algo indefinido [11] y sin forma [12], pero también que respecto de los seres espirituales que son los mejores, nada sea indefinido y sin forma, entonces en lo espiritual no debiera haber materia; además, si cada ser espiritual es simple, no necesita de la materia, como el ser compuesto para originarse de sí y de otro; igualmente, materia necesitan los seres engendrados [13] que se producen [14] sucesivamente —a causa de esto también se ha concebido la materia de los seres sensibles— [15], pero no los que no son engendrados. Pero ¿De dónde ha venido y existido? Porque si comenzó a existir, lo fue por alguien; pero si existió siempre [16], los principios serían también múltiples y los seres primeros existirían por azar [17]. Pero si la forma se ha unido, entonces el compuesto será un cuerpo; siendo así también hay cuerpo en el Espíritu.

3. Por consiguiente, en primer lugar, debemos decir que no siempre lo indefinido debe tenerse en menos, ni tampoco lo que sería sin forma en cuanto a la noción [18] misma, si se pone a disposición de los seres anteriores y de los mejores; por ejemplo, cualquier alma está dispuesta por naturaleza hacia el espíritu [19] y la razón [20], cuando está formada por ellos y se conduce hacia una forma [21] mejor; en los seres espirituales [22] también el compuesto es de modo diverso y no como los cuerpos; puesto que también los

9 *tois ekei éidesi.*
10 *tís ousa.*
11 *aoriston.*
12 *ámorfon.*
13 *guinomenois.*
14 *poioumenois.*
15 *he ton aisthetón hyle.*
16 *áidios.*
17 *katá syntyjían.*
18 *epínoia.*
19 *nous.*
20 *logos.*
21 *eidos.*
22 *en tois noetois.*

principios formadores[23] son compuestos y además en actividad producen a la naturaleza como un compuesto que se ejercita hacia la forma. Pero si ella va hacia otro y deriva de otro, es también más —como compuesto—. Empero, la materia de los seres generados recibe siempre formas diferentes, pero la de los seres eternos es siempre igual. Con la materia de aquí sucede fácilmente al revés. En efecto aquí todas las cosas van por turno y una en cada momento; por esto nada se mantiene al expulsar una cosa a otra, ni tampoco es nada siempre igual. Pero en el Espíritu[24] todas las cosas son al mismo tiempo, por esto no tienen en qué cambiar, puesto que ya tiene todas las cosas. Por lo tanto, en el Espíritu en ningún momento la materia espiritual[25] es amorfa, ya que tampoco lo es aquí, sino que cada cosa la tiene de diferente manera. En cuanto a si existe siempre o si es engendrada, se aclarará una vez que sepamos qué es.

4. Sigamos con la discusión adelante ya que podemos suponer que las ideas existen —puesto que se ha mostrado en otra ocasión—. Bien, si las ideas son muchas, debe haber algo común a todas ellas; pero también algo por lo que se distingan entre sí. Precisamente esto propio y esta diferencia que separa es la forma privativa. Pero si hay forma, existe lo que es formado, respecto de lo cual existe la diferencia. Por lo tanto existe también una materia, la que recibe la forma y que es siempre el sustrato. Además, si en lo espiritual hay un mundo espiritual y éste es una imagen[26] de aquél y el primero es compuesto también de materia, se sigue que también en lo espiritual hay materia. De lo contrario ¿Cómo puedes llamarle mundo, si no es mirando una forma? ¿Y cómo captar una forma sin aquello sobre lo que está la forma? Porque lo espiritual es sin duda totalmente indivisible por entero, pero de cualquier manera es divisble. Si las partes se encuentran separadas entre sí, el corte y la separación es una afección de la materia; porque es ella la que se ha cortado. Pero si lo múltiple se presenta como siendo indivisible, lo múltiple que existe en la unidad existe en la materia como la unidad, existiendo lo múltiple como formas de ella; entiende esta unidad como variopinta y polimorfa. Por lo

23 *logoi.*
24 *ekei.*
25 *he ekei.*
26 *mímema.*

tanto ella antes de ser variopinta debe ser amorfa, porque si quitas mentalmente la diversidad, las formas, los principios formadores y los pensamientos, lo anterior a ellos es amorfo e indefinido y no es ninguna de las cosas que están sobre ella y en ella.

5. Pero si porque la materia espiritual tiene siempre y al mismo tiempo las formas, se dijera que ambas son una y que aquello no es materia, tampoco existirá aquí una materia de los cuerpos, porque él nunca es sin forma, sino que es siempre un cuerpo pleno, pero similarmente un compuesto. También el pensamiento descubre su dualidad, puesto que él divide hasta que llega a lo simple que no se puede ya analizar más; pero hasta que puede progresa en la profundidad [27] del cuerpo. La profundidad de cada cosa es la materia; por esto también toda ella es oscura [28], porque la luz es el principio formador. También el pensamiento [29] es un concepto; por ello viendo el concepto en cada uno considera que lo que está debajo es oscuro, porque está debajo de la luz; igual que el ojo que es luminiforme al haber proyectado la luz y los colores que son luces afirma que lo que está debajo de los colores es oscuro y material y que está oculto por ellos. La oscuridad, empero, que hay en los seres espirituales es diferente de la que hay en los sensibles y, diferente es la materia, en la medida también en que la forma que se coloca sobre ambos es diferente; porque la materia divina [30] cuando ha recibido lo que la define posee una vida definida y espiritual; pero ésta se trasforma en algo definido, aunque no viviente y espiritual, sino como un cadáver adornado [31]. La forma también (aquí) es una imagen [32], al igual que el sustrato es una imagen. Pero en el Espíritu la forma es verdadera, así como el sustrato. Por esta razón debiera considerarse que quienes dicen que la materia es sustancia [33] habrían hablado correctamente si se refiriesen a ésta; porque el sustrato en el Espíritu es sustancia, o mejor, intuída junto con la forma que está en ella y constituyendo un todo es sustancia iluminada. Además

27 *bathos.*
28 *skoteiné.*
29 *nous.*
30 *he... theia.*
31 *nekrón kekosmenon.*
32 *éidolon.*
33 *ousía.*

acerca de si la materia espiritual[34] es eterna, debe indagarse semejantemente a como se investigarían también las ideas; son engendradas[35], porque tienen un principio[36], pero inengendradas[37], porque no tienen origen en el tiempo, sino que siempre vienen de algo otro, no existiendo siempre como el cosmos, sino existiendo eternamente como el cosmos espiritual. En efecto la alteridad[38] espiritual existe siempre, la que produce la materia; ya que ella es principio material y el movimiento primero; por esta razón se le llama también alteridad, porque movimiento y alteridad han surgido al mismo tiempo; pero el movimiento y la alteridad que provienen de lo Primero son algo indefinido y necesitan de Ello para definirse y se definen cuando se vuelven hacia Él; antes, sin embargo, también la materia es indefinida y la alteridad[39] y aún no buena, sino sin su luz. Porque si la luz viene de Él, lo que recibe[40] la luz, antes de recibirla, no tiene siempre luz, sino que tiene lo que es diferente, puesto que la luz le vine de otro. Y hemos abundado sobre la materia en los seres espirituales más de lo que la ocasión exigía.

6. Hablemos ahora sobre el receptáculo de los cuerpos. El cambio de los elementos de uno en otro patentiza que debe existir algo que subyace a los cuerpos, que es diverso que los cuerpos mismos. Porque la destrucción de lo que cambia no es completa, de lo contrario habría una sustancia que perece totalmente en lo que no es; tampoco el ser engendrado ha venido al ser del absoluto no ser, sino que hay un cambio de una forma en otra. Pero es así si permanece lo que recibe la forma de lo engendrado y de lo perdido. La destrucción hace también esto totalmente claro, porque se trata de la de un compuesto; pero si es así, cada cosa es un compuesto de materia y forma. La inducción da prueba de esto mostrando que lo que se destruye es un compuesto, como también el análisis; por ejemplo, la copa se reduce al oro y el oro a agua y el agua para ser destruída exige lo equivalente. Pero es necesario que los elementos sean forma, materia primera o compuestos de materia y for-

34 *he noeté.*
35 *guenetá.*
36 *arjén.*
37 *aguéneta.*
38 *he heterotes he ekei.*
39 *to héteron.*
40 *to dejómenon.*

ma. No es posible, sin embargo, que sean una forma, porque sin materia ¿Cómo podrían tener masa y magnitud? Pero tampoco son la materia prima, porque se destruyen; por lo tanto son compuestos de materia y forma. Y la idea tiene que ver con la cualidad y la forma y la materia con el sustrato que es indefinido, porque no tiene forma.

7. Empédocles, quien considera los elementos como materia tiene como prueba contra él la destrucción de ellos. Anaxágoras cuando hace de su mezcla la materia y afirma que no es posibilidad para todo, sino que lo contiene todo actualmente elimina el espíritu, aunque lo introduzca en ella, al no hacerle el donador de la forma y la idea anterior a la materia, sino simultánea con ella. Pero esta simultaneidad es imposible. Porque si la mezcla participa del ser, lo que es es anterior; pero si también éste y esta mezcla existen, se necesitará un tercero diferente sobre ellos. Por lo tanto, si es necesario que el demiurgo sea anterior ¿Por qué sería necesario que las ideas estuvieran como pequeños trozos en la materia y por qué el espritu los debe separar con gran trabajo, cuando la cualidad y la forma debería extenderse sobre todo, ya que ella es sin cualidad? ¿Cómo es posible, además, que todo esté en todo? Y quien ha presentado como materia lo ilimitado [41], que nos diga qué es. Si considera que es ilimitado en tanto que sin fin, es claro que tal cosa no existe entre los seres, tampoco ilimitado en sí ni en otra naturaleza como accidente en un cuerpo; no en sí mismo, porque también su parte sería necesariamente algo ilimitado y tampoco como accidente, porque aquello de lo que fuese accidente no sería ilimitado en sí, ni sería simple ni tampoco materia. Pero tampoco los átomos que en absoluto existen, ocupan el lugar de la materia, porque todo cuerpo es totalmente divisible y la continuidad y flexibilidad de los cuerpos y la imposibilidad de las cosas individuales de existir sin espíritu ni alma, que no puede ser de átomos (y es imposible hacer de los átomos otra naturaleza además de los átomos, puesto que ningún hacedor hará nada de una materia no continua) y muchas otras razones podrían alegarse, y están dichas, contra esta hipótesis, por esta razón no hay que gastar más tiempo en esto.

41 *ápeiron.*

8. ¿Qué es, por consiguiente, la materia única que se dice también continua y sin cualidad? Resulta claro que si es sin cualidad [42], no es un cuerpo, de lo contrario, la tendría. Al decir, sin embargo, que ella es materia de todos los objetos sensibles y no de algunos, pero siendo forma en relación con otros (como la arcilla es materia para el alfarero, pero no materia en absoluto), puesto que no queremos decir que sea materia así, sino en relación con todo, no debemos atribuir a su naturaleza ninguna de las propiedades que se observan en los objetos sensibles. Si es así, además de las otras cualidades como colores, frío y calor, tampoco le debemos atribuír brillo, pesantez, densidad, rareza, ni tampoco figura. Tampoco magnitud, pues una cosa es ser magnitud y otra ser lo que recibe una magnitud; una cosa ser figura y otra ser lo que se configura. Y no debe ser compuesta, sino simple y algo único en su propia naturaleza, porque así estará exenta de todo. Y el dador de forma le dará también una forma que es diferente de ella y magnitud, dándoselo todo igualmente, por decir, desde sus propios seres. De lo contrario estaría esclavizado a la magnitud de la materia y produciría no como quisiera, sino cuanto quisiera la materia; el convenir en que la voluntad del dador de formas está de acuerdo con la magnitud de la materia, es algo fantasioso. Pero si también el hacedor es anterior a la materia, ésta será así, como él la quiera totalmente, plenamente maleable [43] y por consiguiente totalmente apta para recibir magnitud. En el caso, sin embargo, de que tuviera medida, también debería tener figura y, entonces, le sería aún más difícil obrar. Por lo tanto la forma sobreviene a la materia llevando todo consigo: la forma tiene toda magnitud y cuanto puede existir con el principio formador y por él. Por esto en cada especie natural el tamaño está determinado junto también con la forma; porque uno es el del hombre, otro el del pájaro y otro el de tal tipo de pájaro. ¿Hay cosa más admirable en la donación del tamaño a la materia como algo diferente de ella que en el agregado de una cualidad? No hay razón alguna para que la cualidad sea un principio formador y la cantidad no, puesto que ésta es forma, medida y número.

9. ¿Cómo se puede concebir algo que exista sin magnitud? Concibiendo que todo lo que es sin medida no es igual a lo que

42 *ápoios*.
43 *euágogos*.

tiene cantidad, porque tampoco lo que existe es idéntico a la cantidad. Por el contrario, hay también muchas otras cosas que son diferentes de la cantidad. Se debe considerar, en general, toda naturaleza incorpórea como no cuantitativa, pero la materia también es incorpórea. Puesto que tampoco la cantidad es algo de cierta cantidad, ya que lo que tiene cantidad participa de ella, de esto resulta claro que la cantidad es una forma. Como también algo es blanco por la presencia de la blancura, pero lo que produce el color blanco en un viviente y los demás colores variopintos no es un color variopinto mismo, sino, si quieres, un principio formador variopinto, así también lo que produce una cosa de cierto tamaño, no es una cosa de cierto tamaño, sino la 'magnitud específica', o la magnitud misma, o el principio formador que produce (la magnitud) ¿Es, entonces, la magnitud la que viniendo a la materia despliega el tamaño en ella? De ningún modo, puesto que la materia no estaba reunida en algo pequeño; sino que el principio formador otorga una magnitud que no estaba antes, como da también una cualidad que no estaba previamente.

10. Por lo tanto. ¿Cómo concebiré lo falto de magnitud en la materia? y ¿Cómo concebirás lo que carece de cualidad? Asimismo ¿Cómo será su conocimiento y la tarea de la razón? Algo indefinido, porque si lo semejante se conoce por lo semejante, también lo indefinido por lo indefinido. Ahora bien, un concepto de lo indefinido sería limitado, pero la actividad mental hacia él indefinida. Pero si cada cosa se conoce por el concepto y el pensamiento, pero en este caso el concepto dice, lo que ciertamente dice sobre ella, que lo que quiere ser un pensamiento de la materia no es un pensamiento, sino, por decir, algo carente de pensamiento [44], mejor su representación sería espuria [45] y no genuina, compuesta de una parte falsa y de algo otro que el pensamiento. Y quizás Platón observando esto dijo que era aprehendida por un "razonamiento espurio" [46]. ¿Qué es, entonces, lo indefinido del alma? ¿Es una total ignorancia equivalente a la incapacidad para hablar? [47] Mejor lo indefinido está en una expresión afirmativa y como por el ojo vemos la oscuridad que es materia de todo color no

[44] *ánoia.*

[45] *nothon.*

[46] Cfr. Platón, *Timeo* 52b 2.

[47] El texto contenido en esta interrogación revela signos de corrupción. Ver Armstrong, Plotinus II, p. 126, n. 2. J. Igal en *Emérita* 43, 1975, p.

visto, así también el alma habiendo despojado cuanto hay en los objetos sensibles como luz, no pudiendo definir ya lo restante se hace semejante a la visión en la oscuridad, siendo, por decir, entonces, como igual a lo que ve. ¿Ve, entonces, realmente? Como si estuviera viendo ausencia de figura y ausencia de color y algo como sin luz y sin magnitud; de lo contrario, estará ya produciendo una forma. Entonces, cuando el alma nada piensa. ¿No le sucede igual a ella? No, sino que cuando nada piensa, nada dice, o mejor, nada padece; pero cuando piensa la materia, es afectada como por una impresión de lo sin forma; por lo tanto cuando piensa en lo que ha recibido forma y magnitud, los piensa como compuestos, porque los piensa como cosas con color y en general con cualidad. Así piensa el todo y el compuesto de ambos; y el entendimiento o sensación de los restantes elementos es claro, pero el del sustrato y de lo amorfo, es oscuro, porque no tiene forma. Por lo tanto, aquello que ve en el todo y compuesto con los demás elementos, una vez que los ha analizado y separado, lo que queda es el concepto, lo que piensa, algo confusamente confuso y oscuramente oscuro y lo piensa no pensando. Y puesto que la materia amorfa no permanece sin forma, sino que está formada en las cosas, también el alma impone inmediatamente la forma a las cosas en ella porque le duele lo indefinido, como, por decir, si temiera estar fuera de los seres y no se pudiera mantener largo tiempo en lo que no es el ser.

11. '¿No es necesario también algo otro para la estructura de los cuerpos junto con la magnitud y todas las cualidades? Se necesita algo para recibirlo todo. Pues bien, esto otro es la masa [48]; pero si es la masa, es indudablemente magnitud. Si por el contrario, carece de magnitud no tiene en donde recibirlas. Pero si fuera algo que carece de magnitud ¿A qué contribuiría, si no contribuye ni a la forma, ni a la cualidad, ni a la extensión, ni a la magnitud, lo que evidentemente cuando sucede, parece venir a los cuerpos desde la materia? Pero en general como las acciones, las producciones, los tiempos y los movimientos existen no teniendo en sí un fundamento de materia, así tampoco los cuerpos primeros necesitan poseer materia, sino que cada uno de ellos es como todo lo que es,

182, propone su enmienda, proporcionando, en consecuencia, esta traducción: "¿Es por ventura una ininteligencia absoluta en el sentido de ausencia de inteligencia?".

[48] *onkos.*

con mayor diversidad interna cuando tiene la estructura formada por una mezcla de mayor cantidad de formas; de este modo esto que carece de magnitud de la materia es un nombre vacío' Bien, ante todo no es necesario que lo que recibe algo sea una masa, si la magnitud no está ya presente en ello, porque también el alma que recibe todas las cosas, las posee todas al mismo tiempo; pero si la magnitud fuese uno de sus accidentes tendría cada cosa particular con su magnitud. Pero la materia acepta lo que recibe extensionalmente por la simple razón de que es receptiva de extensión; del mismo modo también los animales y las plantas junto con su desarrollo en magnitud desarrollan también la cualidad correspondiente en cantidad y si la cantidad decreciera, también lo haría la cualidad. Pero si porque en cosas como éstas hay cierta magnitud de antemano que subyace a lo que forma, también nuestro refutador lo exige aquí, se equivoca, porque en este caso no se trata de la materia simplemente, sino de la materia de tal cosa; la materia no es simplemente materia, sin embargo debe también recibir la magnitud de algo otro. Por lo tanto no es necesario que el receptáculo de la forma sea una masa, sino que al mismo tiempo que se trasforma en masa recibe también el resto de la cualidad. Tiene igualmente apariencia de masa, porque tiene por decir como primera capacidad para ella, pero en tanto que masa como algo vacío. Por este motivo algunos han dicho que la materia es igual que el vacío. Pero digo apariencia de masa, porque también el alma cuando se ocupa en la materia, no teniendo nada que delimitar, se derrama en lo indefinido no pudiendo dibujar una línea redonda, ni ir a un punto, porque entonces ya la limitaría. Por esto no debe llamársele grande ni pequeña por separado, sino 'grande y pequeña'. Y en este sentido es masa y en tal sentido sin magnitud, porque es materia de masa y cuando se contrae de lo grande a lo pequeño y (se expande) de lo pequeño a lo grande, por decir, corre a través de la masa; y lo indefinido de ella como la masa de tal suerte es receptáculo de magnitud. Pero en la imaginación sucede de tal modo, porque también de todas las otras cosas que carecen de magnitud, cuantas son formas es cada una claramente definida, de modo que en ninguna parte hay una noción de masa. Pero la materia siendo indefinida y no estando en ninguna parte firme en sí misma es llevada aquí y allá en toda forma y siendo totalmente adaptable llega a ser muchas cosas por su trasporte y generación en todas las cosas, así también tiene la naturaleza de la masa.

12. Por lo tanto, la materia colabora en el más alto grado en formar los cuerpos, porque las formas de los cuerpos están en magnitudes. Pero ellas no podrían existir con magnitud sino sólo en lo que ha recibido magnitud, porque si existiesen con magnitud, no existirían en la materia y serían igual que antes sin magnitud ni fundamento resistente, o serían solamente principios formadores (pero éstos están en el Alma) y no serían cuerpos. Por lo tanto, es necesario que aquí las cosas múltiples estén en algo único, y esto es lo que ha recibido magnitud, pero que es diferente de la magnitud. Porque también cuantas cosas están mezcladas al presente son idénticas a causa de que tienen materia y no es necesario ningún otro medio, porque cada componente de la mezcla llega llevando su propia materia. Pero [semejantemente] también es necesario como un cierto continente o lugar [49] para recibir a los cuerpos; pero el lugar es posterior a la materia y a los cuerpos, de modo que los cuerpos necesitan la materia con anterioridad. Tampoco porque las producciones y las acciones sean inmateriales, lo serán por esto también los cuerpos: porque los cuerpos son compuestos, pero las acciones no. Y la materia da el sustrato a quienes actúan, cuando actúan, por su permanencia en ellos mismos, pero no a la acción; porque tampoco los que actúan lo quieren así. Y una acción no cambia en otra, si lo hicieran así también tendrían materia, sino que la persona que actúa cambia de una acción en otra, de modo que ella misma es materia para sus acciones. De este modo la materia es necesaria tanto para la cualidad como para la magnitud y, por lo tanto, también para los cuerpos; y no es un nombre vacío, sino un sustrato, aunque sea algo invisible y falto de magnitud. Si no la afirmamos así, por el mismo razonamiento, tampoco podremos afirmar las cualidades ni la magnitud; porque se podría decir que cada una de éstas no es nada, si se considera sólo en sí misma. Pero si estas cosas existen, aunque siendo en cada caso oscuras, aún más debe existir la materia, aunque no es evidente, porque no puede ser captada por los sentidos; porque ni por los ojos, porque es sin color; ni por los oídos, porque no hace ruido; ni por el gusto u olor, porque no lo es ni por la nariz, ni por la lengua. ¿Es, entonces, por contacto? No, porque no es cuerpo; porque el tacto pertenece al cuerpo, ya que es de la densidad o la tenuidad, la dureza o la blandura, la humedad o la

49 *topou.*

sequedad, y nada de esto hay en la materia; por el contrario, por el razonamiento, que no proviene de la mente, sino vacuamente; por esto es un 'razonamiento espurio', como se ha dicho. Tampoco le pertenece la corporeidad; si ésta es un principio formador, es diferente de la materia y por lo tanto la materia, algo diferente; pero si ya la corporeidad ha sido producida y, por decir, es mezclada, sería claramente cuerpo y tampoco sólo materia.

13. Pero si el sustrato fuese una cualidad, algo común que existiera en cada uno de todos los elementos, ante todo debe decirse qué sea ésta. Después ¿Cómo puede una cualidad ser sustrato? Pero ¿Cómo es posible representarse una cualidad en algo sin magnitud, ya que no tiene materia ni magnitud? Por lo tanto, si la cualidad se define ¿Cómo es materia? Por el contrario, si algo es indefinido, no es una cualidad, sino el sustrato y la materia que investigábamos. '¿Qué, por lo tanto, impide que sea algo no calificado por no participar por naturaleza propia, en ninguna de las otras cualidades, pero que por no participar en ninguna sea calificada, puesto que tiene una cualidad totalmente propia y diferente de las otras, por decir, una cierta privación [50] de aquéllas? Porque quien está desprovisto también tiene una cualidad, por ejemplo, el ciego. Por lo tanto si la privación de cualidades está en ella ¿Cómo no está calificada? Pero si le pertenece la privación total, si la privación es también algo calificado, es aún más calificada'. La persona, sin embargo, que dice esto ¿Qué otra cosa está haciendo sino presentar todas las cosas como calificadas y cualidades? De tal modo también la cantidad sería una cualidad y la sustancia. Pero si algo está calificado hay una cualidad presente en esto. Es ridículo, no obstante, hacer calificado lo que es diferente de lo calificado y de este modo no calificado. Pero si algo es calificado, porque es otro, si es alteridad en sí, no es como algo calificado; puesto que la cualidad no es algo calificado; pero si es simplemente otra cosa, no es así por ella misma, sino que es otra por la alteridad e idéntica por la identidad. La privación, ciertamente, no es ni cualidad ni algo calificado, sino falta de cualidad o de cualquier otra cosa, del mismo modo que la falta de sonido no pertenece al sonido o a algo otro (positivo) [51], porque la privación

50 *stéresis.*

51 Igal, en *Helmantica* 28, 1977, p. 250, propone una pequeña corrección del texto que conservando el mismo sentido lo tornaría más sano.

es una negación, pero la calificación existe afirmativamente. La característica propia de la materia no es la forma, puesto que no es calificada y carece de forma. Ciertamente es absurdo decirla calificada, porque no tiene cualidad; sería como decir que porque carece de magnitud, por esto tiene magnitud. Así pues, su nota distintiva no es algo otro, sino lo que es y esta peculiaridad no le es accesoria, sino, mejor, en su manera de ser reside esta tendencia de ir hacia las otras cosas, porque es otro que ellas. Y las demás cosas no son sólo otras, sino que cada una de ellas es también algo como forma, pero la materia debería llamarse propiamente sólo 'otro' o quizás 'otros', para no definirla como una unidad por el término 'otro', sino para mostrar su carácter indefinido llamándola 'otros'.

14. Debemos, no obstante, investigar esto. ¿Es una privación en la que se asienta la privación? Ahora bien, la doctrina que dice que en el sustrato los dos se identifican, pero que en el examen racional son dos, debe enseñarnos qué definición racional de cada uno de éstos se debe dar, de la materia quien la definirá sin ningún término de la privación e igualmente de la privación. Porque una de tres: ninguna de ellas está contenida en la otra definición, cada una lo está en la otra o una sola de ellas en la otra. Si, por lo tanto, cada una de las dos es separada y ninguna de ellas requiere a la otra, ambas serán dos cosas distintas y la materia será otra que la privación, aun cuando accidentalmente se predique de ella la privación. En tal caso, la otra ni siquiera potencialmente debe aparecer en la definición de una de ellas. Pero si se relacionaran como la nariz chata y la chatura, en este caso cada una de ellas es también doble y cada una de ellas dos cosas. Pero si están relacionadas como el fuego y el calor, caso en el que el calor está en el fuego, pero el fuego no está comprendido en la definición del calor, y la materia es así privación, como el fuego es calor, la privación será como una idea de ella, pero el sustrato algo otro, lo que debe ser la materia. De este modo no serán una sola cosa. ¿Por lo tanto, la identidad en cuanto a sustrato y dualidad en cuanto a definición (debe entenderse) en el sentido de que la privación indica no que hay algo, sino que no hay nada, siendo la privación una negación de los seres? Sería como si alguno dijera 'no ser', puesto que la negación nada agrega, sino que afirma que algo no es; y así privación sería como lo que no existe. Si, entonces, es lo que no existe, porque no es lo que existe, sino algo

otro que lo que es, las definiciones son dos, una que comprende el sustrato y la de la privación que hace patente la disposición hacia las otras cosas. O quizás, la definición de la materia muestra su relación con las otras cosas y la de sustrato muestra su relación con las otras cosas, pero la de la privación, si torna claro la naturaleza indefinida de la materia, puede captarse totalmente en sí misma [y no sólo en relación con los demás], en tal caso, empero, son las dos idénticas respecto del sustrato, pero dos en cuanto a definición. Pero si la privación al ser indefinida, ilimitada y sin cualidades es idéntica a la materia. ¿Cómo todavía son dos las definiciones?

15. Debemos investigar de nuevo, entonces, si lo ilimitado[52] y lo indefinido es predicado como accidente en otra naturaleza y cómo son accidentes y si la privación es un atributo accidental. Si cuantos son números y proporciones están fuera de la ilimitación (porque se trata de límites y de órdenes y de lo ordenado y de ellos deriva para los demás, pero lo que ordena no es lo ordenado ni orden, sino que lo ordenado es diferente de lo que ordena y lo que ordena es límite, definición y proporción), entonces lo que es ordenado y limitado debe ser lo ilimitado. Pero la materia es puesta en orden y cuanto no es materia en tanto que participa de ella o se considera como materia; por consiguiente la materia debe ser lo ilimitado, pero no lo ilimitado accidentalmente y como un atributo accidental de ella. Porque, en primer lugar, el atributo accidental debe ser un concepto; pero lo ilimitado no es un concepto. ¿Qué será, entonces, aquello de lo que se predica lo ilimitado accidentalmente? Límite y limitado. Pero la materia no es ni algo limitado ni límite. Y lo ilimitado cuando llega a ser limitado destruirá su naturaleza, por lo tanto, lo ilimitado no es un atributo accidental de la materia, luego ella es lo ilimitado. Porque también en los seres espirituales la materia es lo ilimitado y sería engendrada desde la ilimitación o potencia del Uno o desde el Uno eterno, no habiendo en Él ilimitación, sino produciéndola. Por lo tanto. ¿Cómo la materia está allí y aquí? Porque también lo ilimitado es doble. ¿En qué difieren? Como modelo e imagen. Por lo tanto. ¿Ella es aquí menos ilimitada? Por lo contrario, más, porque en tanto que es imagen salida del ser [y] de la verdad, es más ilimitada. Porque lo ilimitado está en más alto grado en lo menos

52 *ápeiron.*

definido, porque es menos respecto de lo bueno y más de lo malo. Por consiguiente, lo que existe allí que es más, es ilimitado como una imagen, pero lo que existe aquí es menos, en cuanto ha escapado del ser y de la verdad y se ha hundido en la naturaleza de una imagen, es más verdaderamente ilimitado. ¿Son, entonces, lo ilimitado y la ilimitación esencial lo mismo? En donde hay principio formador y materia son diferentes, pero en donde hay sólo materia debe decirse que son lo mismo, o lo que es mejor, que aquí no hay ninguna ilimitación esencial; porque sería un principio formador, cuya ausencia en lo ilimitado es la esencia de su ser ilimitado. Así a la materia debe llamarse lo ilimitado en sí mismo, por oposición al principio formador. Y porque, como el principio formador es principio formador sin ser otra cosa, así también la materia que se contrapone al principio formador por su ilimitación debe ser denominada lo ilimitado sin ser nada otro.

16. ¿Es la materia, entonces, también idéntica a la alteridad? No, sino que es idéntica a la parte de alteridad que se opone a las cosas que propiamente existen, o sea, los que son principios formadores. Por lo tanto lo que no es existe así siendo algo y es idéntico a la privación, si la privación es lo que se opone a lo que existe según lo que hay en el principio formador. ¿Puede, entonces, la privación destruirse cuando se le agrega aquello de lo que es privación? En absoluto, porque lo que recibe una forma de ser no es forma de ser, sino privación y lo que recibe el límite no es lo limitado ni el límite, sino lo ilimitado y según es ilimitado. ¿Cómo, entonces, podría el límite, cuando llega a él, destruir la naturaleza de lo ilimitado, no siendo además ilimitado por accidente? Si fuese cuantitativamente ilimitado, lo haría desaparecer, pero como es actualmente, no le sucede así; por el contrario, se conserva en el ser; en efecto, lleva a la actualidad y perfección lo producido, como el campo no sembrado cuando se siembra y como cuando la hembra concibe por obra del macho tampoco ésta pierde su carácter femenino, sino que llega a ser aún más femenina y esto es así porque se torna más lo que es. Por lo tanto. ¿Es la materia también mala porque participa del bien? Mejor, porque le falta él, puesto que no lo tiene. Porque a cuanto le falta algo, pero tiene algo otro, puede quizás tener una posición media entre lo bueno y lo malo, si los equilibra de algún modo; pero lo que no tiene nada, porque está en necesidad, o mejor, porque es necesidad, necesariamente es malo. Porque ésta no es necesidad de

riqueza y no de fuerza [53], sino necesidad de prudencia, necesidad de virtud, de belleza, de fuerza, de figura, de forma y de cualidad. ¿No debe ser entonces deforme? ¿No debe ser totalmente fea? ¿No debe ser totalmente mala? Pero la materia espiritual existe realmente, porque lo que está más allá del ser [54] es anterior a ella. Aquí, sin embargo, lo real es lo que es anterior a la materia. Por lo tanto ésta no es real, es diferente de lo real, y está fuera de la belleza del ser [55]".

[53] Cfr. la interpretación estilística de este mismo pasaje en Igal, *l.c.*, p. 250.

[54] Cfr. Platón, *República* 509b.

[55] Es decir ''delante de o a la vista de la belleza real, pero no en ella''. Otra es la solución de Igal en *l.c.*, p. 250. Ver asimismo para las líneas 12 a 15, la respuesta del mismo autor en *Emérita* 41, 1973, ps. 78 y 79.

SHANKARA
"EL QUÍNTUPLE PODER DE ILUSIÓN"[1]

1

"La *mâyâ* que es hábil para realizar lo imposible, produce las distinciones del universo[2]. Ishvara, y el *jîva* en mi conciencia, que es única y eterna, sin partes e indivisa y que está exenta de todas las distinciones.

2

La *mâyâ* que es hábil para realizar lo imposible, engaña, lamentablemente, por igual asimismo a quienes tienen capacidad para interpretar centenares de textos del Veda y del Vedânta mostrándoles riquezas y cosas por el estilo y hace de estas personas seres no diversos de cuadrúpedos[3].

3

La *mâyâ* que es hábil para realizar lo imposible, permite que el Sí-Mismo, que posee la naturaleza de la felicidad y el conocimiento[4], que es indiviso y no dual, gire vertiginosamente en el océano del samsâra, asociándole con el espacio creado, el aire, etc.

4

La *mâyâ* que es hábil para realizar lo imposible, produce la ilusión de las nociones como 'soy un brahmán', 'soy un vaishya' y similares, y el afecto apasionado por el hijo, y la casa, en la felicidad-conocimiento[5], que está exento de las distinciones de cualidad, color y casta.

1 *mâyâpañchakam.* Tomamos como base la trascripción en caracteres latinos y versión al inglés de R. Balasubramaniam en *The Voice of Sankara* II, 2, 1977, ps. 139 a 142.

2 *sarvavikalpanâdishûnye.*

3 *chatushpadâ.*

4 *sukhachid.*

5 Nuevamente: *sukhachiti.*

5

La *mâyâ* que es hábil para realizar lo imposible [6], lamentablemente, ilusiona en gran manera a Hari, a Hara y a los demás, por más que sean sabios, al introducir las distinciones de Brahmâ, Hari y Hara [7] en la realidad única".

"HIMNO A DAKSHINÂMÛRTI" [8]

"Enconmio a Dakshinâmûrti, el hermoso joven que ha expuesto la verdad de la no-dualidad con elocuente silencio, quien está rodeado por un grupo de discípulos, sabios de avanzada edad, que están concentrados en la contemplación del Sí-Mismo supremo, quien es el príncipe de los maestros, quien por medio de su mano [9] revela el símbolo que muestra la identificación del espíritu individual con el Sí-Mismo supremo, quien es la encarnación de la felicidad, quien se recrea en Sí-Mismo y quien posee un rostro encantador.

1

Ofrezco mi sumisión al Señor Darkshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro [10], a Él que gracias a la mâyâ como en un sueño, ve en su interior el universo que está dentro de sí mismo, como una ciudad que es vista en un espejo, (pero) que se manifiesta fuera de sí mismo, a Él quien percibe en el momento del despertar su propio Sí-Mismo.

6 El estribillo que se ha repetido en las cinco estrofas: *tvaghatitaghatanâpatîyasî mâyâ.*

7 Se trata de otra forma de la trimurti, o triple forma de lo divino.

8 *Dakshinâmûrtistotra.* El himno se dirige al dios Shiva como maestro o *gurú.* Su rostro sereno mira a la derecha o hacia el sur (dakshinâ), enfrentando a la muerte que reside en aquella región y de la que Shiva es el vencedor. Bajo esta "forma meridional", es adorado en estos versos. Hemos seguido básicamente la trascripción y versión inglesa de T.M.P. Mahadevan, en *The Voice of Sankara* I, 2, ps. 140 a 152 y I, 3, ps. 252 a 274 (1976). El especialista indio apoya a su vez su interpretación sobre el comentario de Svayamprakâsha-yati al *Tattva-sudhâ.* Se ha tenido también en cuenta la versión italiana más libre, de M. Piantelli, *o.c.*, ps. 269 a 274, con sus ricas notas, quien a su vez debe mucho al Swami Nikhilananda.

9 Es decir, por la unión del pulgar y el índice.

10 *tasmai shrî-gurumûrtaye nama idam shrî-dakshinâmûrtaye.* Hemos traducido el término *shrî* por "Señor" siguiendo las buenas razones de Piantelli, *o.c.*, p. 269, n. 2.

2

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él que con el sol o poder de su voluntad, como un mago[11] o un poderoso yogui, proyecta hacia el exterior este universo, que al comienzo es indiferenciado[12], como el vástago en la semilla, pero que a su vez se torna manifiesto bajo las diversas condiciones del espacio y el tiempo imaginadas[13] en la mâyâ.

3

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro a Él cuya luminosidad única, de la naturaleza del ser[14], resplandece irradiando el mundo fenoménico que es como irreal[15]; a Él que otorga la sabiduría a quienes le buscan como refugio mediante el dicho védico 'tú eres Eso'; a Él por quien quienes realizan aquel dicho no retornan más al océano de la trasmigración.

4

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él que es luminoso como la luz de una potente lámpara colocada en el interior de una vasija con múltiples orificios; a Él cuyo conocimiento se exterioriza por los ojos y los demás sentidos; a Él quien resplandeciendo como 'yo conozco', todo este mundo resplandece.

5

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él que desvanece la gran ilusión imaginada por el juego del poder de *mâyâ*[16], por la que son engañados cuantos conocen el "yo" como cuerpo, soplo, sentidos, intelecto cambiante o vacío, como mujeres y niños, y el ciego y el necio y hablan sin cesar de ello.

6

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él que es el sujeto que en el sueño profundo es puro ser, ante la retirada del velo de *mâyâ*, como el sol y la luna en eclipse, y al despertar admite: 'hasta ahora estaba dormido'.

11 *mâyâvîva.*

12 *nirvikalpam.*

13 *kalpita.*

14 *Sadâtmakam.*

15 *asat.*

16 *mâyâ-shakti-·-vilâsa-kalpita mahâvyâmoha.*

7

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él quien por medio del gesto bendito de su mano, revela a sus devotos su propio Sí-Mismo, eterno, que resplandece en el interior ininterrumpidamente como 'yo' en la totalidad de los estados pasajeros como infancia, etc., y vigilia, etc.

8

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él, el Sí-Mismo, quien, disimulado por la *mâyâ* se percibe en el sueño con sueños y en la vigilia y como el universo con sus distinciones tales como causa y efecto, propiedad y poseedor, discípulo y maestro, padre e hijo, etc.

9

Ofrezco mi sumisión al Señor Dakshinâmûrti bajo la forma de mi Maestro, a Él cuya óctuple forma es la totalidad de este mundo móvil e inmóvil, mostrándose como tierra, agua, fuego, aire, éter, el sol, la luna y el alma, quien siendo lo más alto y extendido por doquier, nada admite más allá de Él para quien le busca.

10

Puesto que, en este himno, el Sí-Mismo de todo ha sido desarrollado de este modo, oyéndole, reflexionando sobre su significado, meditando sobre él y recitándole, se adquirirá naturalmente el señorío [17] junto con el esplendor supremo que es el Sí-Mismo y se alcanzará, además, el poder supranormal sin obstáculo que se ofrece a sí mismo en forma óctuple''.

COMENTARIO AL BRAHMA-SÛTRA I,4,14-15 [18]

En la parte precedente de la obra se ha establecido la definición correcta del Brahman. Se ha mostrado que todos los textos del Vedânta tienen al Brahman por su tema común. Se ha demostrado, además, que la autoridad de la Escritura no apoya la doctrina de lo predado [19]. Ahora, no obstante, se presenta una nueva objeción.

17 *îshvaratvam.*

18 Hemos utilizado directamente la versión de G. Thibaut, SBE, XXXIV, I, ps. 263 a 268. Existe asimismo la traducción más reciente del Swami Gambhirananda, Calcuta, 1965, que es muy aclaratoria.

19 *pradhâna.*

Es imposible, nuestro contradictor sostiene, probar que el Brahman sea la causa del nacimiento, etc., del mundo o de que los textos todos del Vedânta se refieran al Brahman; porque echamos de ver que los textos vedánticos se contradicen entre ellos.

La totalidad de los pasajes del Vedânta que tratan sobre la creación enumeran sus etapas sucesivas en diverso orden y de esta manera, en realidad, hablan de creaciones diferentes. En un lugar se dice que a partir del Sí-Mismo apareció el éter [20]; en otro sitio, que la creación comenzó con el fuego [21]; en otro, a su vez, que la Persona creó el soplo y del soplo la fe [22]; en otro lugar, asimismo, que el Sí-Mismo creó estos mundos, el agua (superior al cielo), la luz, lo mortal (tierra) y el agua (inferior a la tierra) [23]. En absoluto comprobamos aquí un orden. En alguna otra parte se afirma que la creación se originó desde lo Inexistente: 'En el comienzo era lo inexistente; de ello nació lo que existe' [24] y 'en el comienzo existía lo inexistente; llegó a ser; creció' [25]. En otra parte, por añadidura, se refuta la doctrina del ser Inexistente como antecedente de la creación y se reemplaza por lo Existente. 'Otros dicen, en el comienzo existía sólo lo que no es; pero ¿Cómo podría ser esto posible, mi querido? ¿Cómo podría originarse lo engendrado de lo que no existe? [26]. En otro lugar, además, se dice que el desarrollo cósmico ha tenido lugar espontáneamente, 'Ahora bien, todo esto que entonces estaba sin desarrollar, se desarrolló por el nombre y la forma' [27]. En la medida, por consiguiente, en que se han podido observar múltiples discrepancias y en que ninguna opción es posible en el caso de un hecho cumplido, los pasajes del Vedânta no pueden aceptarse como autorizados para determinar la causa del mundo, sino que debemos aceptar con preferencia alguna otra causa cósmica que descanse sobre la autoridad de la tradición rememorada [28] y de la deducción.

A esto respondemos de la siguiente manera. Aunque los pasajes del Vedânta puedan ser incompatibles en relación con el

20 *Tait. Up.* II, 1.
21 *Chând. Up.* VI, 2, 3.
22 *Prashna Up.* VI, 4.
23 *Aitareya Aranyaka,* II, 4, 1, 2; 3.
24 *Tait. Up.* II, 7.
25 *Chând. Up.* III, 19, 1.
26 *Chând. Up.* VI, 2, 1, - 2.
27 *Brh. Up.* I, 4, 7.
28 *smriti.*

orden de las entidades creadas, como por ejemplo, el éter y demás, no están en contradicción con referencia al creador, 'a causa de cómo es descripta su existencia representada'. Esto último quiere decir, del modo como el creador se describe en cualquiera de los pasajes del Vedânta, es decir, como omnisciente, el Señor de todas las cosas, sin segundo, y así se lo representa también en todos los demás pasajes del Vedânta. Consideremos, por ejemplo, la descripción del Brahman [29]. Se dice en primer lugar, 'el Brahman es verdad, conocimiento, infinito'. Aquí la palabra 'conocimiento', así como la frase presentada posteriormente sobre que el Brahman deseó [30], indican que el Brahman posee naturaleza inteligente. Además el texto declara que la causa del mundo es el Señor universal, puesto que se lo representa como no dependiendo de nada otro. Además atribuye a la causa cósmica el término de 'Sí-Mismo' [31] y la representa como habitando en el interior de la serie de las envolturas que comienzan con el cuerpo grosero; por esto dice de él que es el Sí-Mismo que está dentro de todos los seres. Además, en el pasaje 'que llegue a ser muchos, que crezca', se nos dice de qué modo el Sí-Mismo se tornó múltiple y con ello declara que el creador no es diferente de los efectos creados. Y, en el pasaje 'creó todo cuanto existe', se representa al creador como la Causa del universo y de tal modo se manifiesta que existía sin un segundo con anterioridad a la creación. Los mismos caracteres que se predican del Brahman en los textos precitados, en tanto que se lo considera como la Causa del mundo, se encuentran utilizados igualmente en otros pasajes, por ejemplo, 'existiendo solo, mi querido, en el comienzo era único, sin segundo'. Pensó, quisiera ser múltiple, me gustaría crecer. Exhaló fuego [32] y 'En el comienzo todo esto era Sí-Mismo, uno solo; nada otro existía que resplandeciera. Pensó ¿Emitiré universos?' [33]. Según lo descripto los pasajes del Vedânta que tienen relación con enunciados tocantes a la causa del universo se encuentran en absoluto acuerdo entre sí. Por otra parte, se han encontrado expresiones contradictorias que tienen que ver con el mundo y la creación, puesto que en algunos lugares se dice que comienza con el éter, en otros momentos con

29 Ofrecida en *Tait. Up.* II, 1 y ss.
30 *Tait. Up.* II, 6.
31 *Tait. Up.* II, 1.
32 *Chând. Up.* VI, 2, 1; 3.
33 *Aitareya Âranyaka* II, 4, 1, 1; 2.

el fuego, etc. En primer lugar, empero, no es lícito sostener que el desajuste de frases referentes al mundo influye en los enunciados que tienen que ver con la causa, es decir, con el Brahman, caso en el que hemos comprobado que todos los textos vedánticos están de acuerdo, puesto que ello sería una generalización carente totalmente de justificación. En segundo lugar, el maestro también más tarde [34] pondrá de acuerdo aquellos pasajes disímiles que se refieren al mundo. E incluso para considerar el asunto más cuidadosamente, un desacuerdo de aseveraciones tocantes al mundo ni siquiera nos debe importar mayormente, puesto que la creación del mundo y temas parejos no es por completo lo que la Escritura quiere enseñarnos. Porque ni observamos nosotros ni la Escritura nos dice que la felicidad del hombre se subordine a semejantes asuntos de cualquier modo que las consideremos y tampoco nos asiste el derecho de presuponerlo así, porque deducimos de las proposiciones introductorias y finales que los pasajes sobre la creación y sus semejantes constituyen solamente miembros subordinados a otros que tratan sobre el Brahman. La Escritura misma se preocupa por manifestar que todos los pasajes que hablan sobre la creación, etc., sirven como auxiliares para instruir sobre el Brahman. Contrástese *Chândogya Upanishad* VI,8,4: 'Como el alimento también es un germen, busca su raíz, el agua. Y como el agua también es un germen, busca su raíz, el fuego. Y como el fuego también es un germen busca su raíz, el ser'. Por otra parte, interpretamos que por medio de comparaciones como la de la arcilla [35] la creación se describe simplemente con la finalidad de enseñarnos que el efecto no es realmente diferente de la causa. De modo análogo se dice por quienes conocen la tradición sagrada: 'si la creación se representa por medio de (los símiles de) la arcilla, el hierro, las chispas y otras cosas; esto es sólo un medio para permitir comprender que (en realidad) no hay diferencia de cualquier tipo que sea [36]. Además, la Escritura expresamente afirma los resultados relacionados con el conocimiento del Brahman, 'quien conoce al Brahman alcanza lo supremo' [37]; 'quien conoce el Sí-Mismo supera el dolor' [38]; 'un hombre que conoce va más

34 *Tait Up.* II, 3.
35 *Chând. Up.* VI, 1, 4.
36 Gaudapâda, *Kârikâ* III, 15.
37 *Tait. Up.* II, 1.
38 *Chând. Up.* VII, 1, 3.

allá de la muerte'[39]. Este resultado, por su parte, se aprehende intuitivamente[40], puesto que en el instante mismo en que una persona gracias a la doctrina 'tú eres Eso', logra el conocimiento del Sí-Mismo que no trasmigra, su condición trasmigradora se esfuma en él.

Falta por concluir con la afirmación de qué pasajes del estilo de 'el no ser existía en el comienzo' incluyen elementos incompatibles con la naturaleza de la causa. Esto se lleva a cabo en el sûtra que sigue.

15. El pasaje 'el no ser sin ninguna duda existía en el comienzo'[41], no declara que la causa del mundo sea lo absolutamente inexistente, que está desprovisto de Mismidad. En efecto, en las secciones anteriores de la Upanishad se niega claramente que el Brahman sea inexistente y se lo define como lo que es ('quien conoce al Brahman como inexistente se trasforma él mismo en no existente. Quien conoce al Brahman como existente lo conocemos como existente')[42]; además, a través de la serie de las envolturas, por ejemplo, la envoltura de alimento, etc., se lo concibe como el Sí-Mismo de todas las cosas. Este mismo Brahman es una vez más aludido en la cláusula: 'Deseó, que llegue a ser múltiple'; se sostiene que ha producido la totalidad de la creación y, finalmente, se hace referencia a Él en la proposición: 'por esto el sabio le llama el ser'. Luego el texto prosigue diciendo, en relación a lo que ha sido a todo lo largo el tema de examen: 'sobre esto existe también esta estrofa[43], lo Inexistente era sin lugar a dudas en el comienzo', etc. Si en este punto el término 'Inexistente' significara lo absolutamente inexistente, todo el contexto se desmoronaría, puesto que mientras que a ojos vista se refiere a un tema único, el pasaje estaría ocupándose de hecho de un segundo asunto totalmente diferente. Debemos por necesidad concluir que, en tanto que el término 'ser' de ordinario denota lo que es diferenciado por nombres y formas, el término 'Inexistente' viene a significar idéntica realidad con anterioridad a su diferenciación, es decir, que el Brahman, en un sentido figurado de la palabra, es denominado

[39] *Shvetâshvatara Up.* III, 8.
[40] *pratyaksha.*
[41] *Tait. Up.* II, 7.
[42] *Tait. Up.* II, 6.
[43] *shloka.*

no-ser, con anterioridad al nacimiento del mundo. La misma interpretación debe atribuirse al pasaje: 'el no ser existía en el comienzo'[44], puesto que este pasaje se relaciona asimismo con aquel otro que discurre así: 'llegó a ser lo que existe', de donde se deduce que el 'no ser' del pasaje anterior no puede significar la inexistencia absoluta. Y en el texto que dice, 'otros afirman que el no ser existía en el comienzo'[45] la alusión a la opinión de los 'otros', no quiere decir que la doctrina mencionada (según la cual el mundo era originalmente absolutamente inexistente) sea propuesta en algún lugar del Veda; porque la opción es posible en el caso de las acciones, pero no de las sustancias. El pasaje, por consiguiente, debe considerarse como un rechazo de la idea de una primitiva absoluta inexistencia en tanto que arbitrariamente presentada por ciertos instructores de inteligencia menor; como una contrarréplica emprendida con el objetivo de vigorizar la doctrina de que este universo ha surgido a partir de lo que es. El pasaje siguiente por su parte, 'Ahora bien, entonces esto existía como no desarrollado', etc.[46], de ninguna manera sostiene que el desarrollo del mundo haya tenido lugar sin un guía, como nos resulta posible deducirlo del hecho de que su existencia aparezca relacionada con otro pasaje en el que el gobernador se representa ingresando en el mundo desarrollado de los efectos, 'entró allí hasta los mismos límites de las uñas de los dedos', etc. Si se imaginara que la producción del mundo se realiza sin un guía, ¿A quién se referiría el subsiguiente pronombre 'él' (en el pasaje últimamente citado), el que manifiestamente debe relacionarse con algo previamente conocido? Y puesto que la Escritura declara que el Sí-Mismo, después de haber entrado en el cuerpo, posee la naturaleza de la inteligencia ('cuando ve, bajo el nombre de ojo; cuando oye, bajo el nombre de oído; cuando piensa, bajo el nombre de pensamiento'), se deduce que también es inteligente cuando entra en él. Además, debemos aceptar que el mundo se desplegó en el comienzo de la creación de la misma manera como ahora lo vemos desenvolverse por nombres y formas, es decir, bajo el gobierno de un creador inteligente, porque ningún derecho tenemos a construir hipótesis contrarias a lo que concretamente observamos ahora. Otro pasaje escriturario también declara que la producción gradual del mundo

[44] *Chând. Up.* III, 19, 1.
[45] *Chând. Up.* VI, 2, 1.
[46] *Brih. Up*, I, 4, 7.

tuvo lugar bajo la vigilancia de un guía: 'quiero ahora ingresar en estos seres con este Sí-Mismo viviente y después desarrollarme en nombres y formas'[47]. La expresión intransitiva 'se desarrolló'[48] se debe considerar en relación con la facilidad con la que el agente verdadero, es decir el Señor, realizó aquel despliegue. Análogamente, por ejemplo, se dice que 'el maizal se cosecha' (o sea, que es cosechado con la mayor facilidad), aunque hay allí el segador capaz (gracias al cual el trabajo se realiza). En caso contrario debemos considerar la forma *vyâkriyata* refiriéndose a un agente necesariamente implícito; tal es el caso en frases como 'el pueblo se está aproximando' (en las que necesariamente debemos agregar 'respecto de Devadatta o alguna otra persona').

47 *Chând. Up.* VI, 3, 2.
48 *vyâkriyata.*

BIBLIOGRAFÍA

Aecio, *Placita*, ver Diels, H. y Heinze, R.

Albino, *Didaskálikos*: Invernizzi, Giuseppe, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*. Saggio introduttivo, traduzione e commento, I-II, Roma, 1976.

Louis, Pierre, *Épitomê*, éd., trad. et notes, Paris, 1945.

Alejandro de Afrodisia, ver Wilpert, P.

Alejandro Polihistor, ver Diógenes Laercio y A. J. Festugière.

Allar, René, ver Shánkara.

Antíoco de Ascalón, ver Pohlenz, M.

Apócrifo de Juan, ver García Bazán, F., *Gnosis* [2].

Apófasis Megale, ver ídem.

Apuleyo, Obra filosófica: Beaujeu, J., *Opuscules philosophiques et fragments*, texte établi, trad. et comm., Paris, 1973.

Arístides, *Apología*, ver Ruiz Bueno, D.

Aristóteles, *Sobre el alma*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, 1965.

Ética a Nicómaco, ed., trad., int. y notas por María Araujo y Julián Marías, Madrid, 1960.

Física, ed. W. D. Ross, Oxford, 1950.

Fragmenta Selecta, recognovit brevique adnotatione instruxit W, D. Ross, Oxford, 1955.

Metafísica, edición trilingüe por V. García Yebra, I-II, Madrid, 1970.

Métaphysique (la), nouvelle éd., entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, I-II, Paris, 1964.

Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940 (reimp. 1967).

— "Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine", en *Augustinus Magister*, Paris, 1954, ps. 277 a 283.

— "The Background of the Doctrine 'That the Intelligibles are not Outside the Intellect' ", en *Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome V, Genéve, 1960, ps. 391 a 425.

— (ed.), *The Cambridge History of Later & Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970.

— Ver Plotino.

— "Gnosis and Greek Philosophy", en Aland, B. y otros (edd.), *Gnosis. Festschrift fuer H. Jonas*, Goettingen, 1978, ps. 87 a 124.

Arnou, René, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, nouvelle éd., Rome, 1967.

Arrio, *l'Inde*, texte établi et traduit par P. Chantraine, Paris, 1928 (reed. 1968).

Atico, *Fragments*, ed. et trad., E. Des Places, Paris, 1977.

Aubineau, Michel, "Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne", en *Recherches des Sciences Religieuses*, 1959, ps. 185 a 214.

Bâdarâyana, ver Radhakrishnan, S. y Thibaut, G.

Baeumker, Clements, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, 1890 (reimp. Frankfurt am Maim, 1963).

Baladi, Naguib, *La pensée de Plotin*, Paris, 1970.

Baltes, Matthias, *Timaios Lokros. Ueber die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden, 1972.

Beaujeu, Jean, ver Apuleyo.

Beausobre, M. de, *Histoire de Manichée et du Manicheisme*, II, Amsterdam, 1739.

Bhagavad-Gîtâ: Rodríguez Adrados y Villar Liébana, F., *Atma y Brahma*, Madrid, 1978.

Senart, E., *La Bhagavad-Gîtâ*, éd., int., trad., notes, Paris, 1944 (reimp. 1967).

Tola, F., *El canto del Señor*, trad., int. y notas, Caracas, 1977.

Zaehner, R. C., *The Bhagavad-Gîtâ*, ed., trans. and. notes, Oxford, 1969.

Bhartrihari, *Vâkyapadîy*, ver Hacker, P. y Biardeau, M.

Biardeau, Madeleine, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, 1964.

Bidez, Joseph - Cumont, Franz, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, I-II, Paris, 1938 (reimp. 1973).

Blumenthal, H. J., *Plotinus' Psychology. His Doctrine of the Embodied Soul*, The Hague, 1971.

Bolzán, Joaquín, E., *Continuidad de la materia. Ensayo de interpretación cósmica*, Buenos Aires, 1973.

Bréhier, Émile, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950.

— *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, 1953.

Brihadâranyaka Upanishad, Senart, E., *Brhad-Âranyaka-Upanisad*, éd, trad. et annotée, Paris, 1934 (reimp. 1967).

F. Rodríguez Adrados y F. Villar Liébana, *Âtmâ y Brahma*, Madrid, 1978.

Bruni, Gerardo, "Ammonio il Sacca e i suoi 'Frammenti' ", en *Aquinas*, 3, 1958, ps. 339 a 378 y 4, 1958, ps. 26 a 59.

Buffière, Félix, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956 (reimp. 1973).

Calcidio, *Comentario al Timeo*, ver Van Winden, J. C. M.

Cilento, Vincenzo, *Paideia Antignostica*, Firenze, 1971.

— ver Plotino.

Coomaraswamy, Ananda K., *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, 1949.

Corpus Hermeticum, texte établi par Nock A. D. et traduit par A. J. Festugière, I-IV, Paris, 1954-1960.

Corpus Platonicum Medii Aevi, ver Klibansky, R.
Cumont, Franz, *Lux Perpetua*, Paris, 1949.
— ver Bidez, J.
Chândogya Upanishad, éd., traduite et annotée par Senart, E., Paris, 1930.
Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I-V/1 (A-Y), Paris, 1968-1977.
— ver Arrio.
Dasgupta, S. N., *A History of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1938.
Deck, John N., *Nature, Contemplation and the One, A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto, 1967.
De Lubac, Henry, *Le Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris, 1952.
Des Places, Édouard, ver Atico, Numenio y *Oráculos Caldeos.*
Deussen, Paul, *Das System des Vedanta*², Leipzig, 1906.
— *The Philosophy of the Vedânta and Vedantasara*, Calcutta, 1957.
Deutsch, Eliot, *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, 1969.
De Vogel, Carola J., *Greek Philosophy III. The Hellenistic-Roman Period*, Leiden, 1964.
— ''Examen critique de l'interpretation traditionnelle de la philosophie de Platon'', en *Philosophia. Part I. Studies in Greek Philosophy*, Assen, 1970, ps. 155 a 175.
— ''Problems concerning Plato's later doctrine'', ibíd., ps. 256 a 292.
— ''La théorie de l'ápeiron chez Platon et dans la tradition platonicienne'', ibíd., ps. 378 a 395.
— ''The motive of eternal change in Greek and Later Western Philosophy compared with Indian Thought'', ibíd., ps. 419 a 433.
Diels, Hermann, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879 (reimp. 1958).
Dillon, John, *The Middle Platonists, A Study of Platonism.* 80 B.C to A.D. 220, London, 1977.
Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks*, London, 1935 (reimp. 1964).
Dodds, E. R., ''The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One'', *The Class. Quar.*, jul.-oct., 1928, ps. 130 y ss.
— ''Numenius and Ammonius'', en *Les Sources de Plotin*, ps. 1 a 32.
— *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, New York, 1968 (hay trad. al español).
Doerri, Heinrich, ''Der Platoniker Eudoros von Alexandreia'', en *Hermes* 79, 1944, ps. 26 a 39.
— ''Zum Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre'', en *Hermes* 82, 1954, ps. 331 a 342.
— ''Xenokrates'', en *RE*, 2. Reihe, XVIII, 1512 a 1528.
Drijvers, H. J. W., *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966.
Duchesne-Guillemin, Jacques, *La religion de l'Iran Ancien*, Paris, 1962. 1969.
Elorduy, Eleuterio, *El pecado original. Historia de su proyección en la historia*, Madrid, 1977.
Epifanio de Salamina, *Ancoratus und Panarion*, I-III, ed. K. Holl, Berlin, 1915-1933, GCS.
Escrito sin título, ver Tardieu, M.

Esnoul, Anne-Marie, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Paris, 1964.
— ver *Estrofas del Sâmkhya*, *Maitry Up.*
Estrofas del Sâmkhya (Las), *Sâmkhya-KârikÂ avec le commentaire de Gaudapâda*, éd. et trad. annotée par Esnoul A.-M., Paris, 1964.
Espeusipo: Lang, Paul, *De Speusippi Academici Scriptis Accedunt Fragmenta*, Bonn, 1911 (reimp. 1965).
— ver Jámblico.
Estobeo, *Anthologium*, I-III, rec. Wachsmuth, C. et Hense, O., Berlin, 1884-1894.
Eudemo, ver Simplicio.
Eudoro de Alejandría, ver Doerri, H.
Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, I-II, texto, versión, introducción y notas por Velasco Delgado, A., Madrid, 1973.
Evangelio de la Verdad: Ménard, Jacques E., *l'Evangile de Vérité*, retroversión grecque et commentaire, Paris, 1962.
— Ménard, J. E., *l'Évangile de Vérité*, trad. et comm. Leiden, 1972.
Extractos de Theodoto, Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, texte, int. trad. e notes de Sagnard, François, Paris, 1948 (reimp. 1970).
Ferwerda, R., *La significaion des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, 1965.
Festugière, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, 1950-1954.
— *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967.
— ''Grecs et sages orientaux'', en *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, ps. 183 a 195.
— ''Les 'Mémoires Pythagoriques' cités par Alexandre Polyhistor'', ibíd., ps. 371 a 435.
— ''Le *Compendium Timaei* de Galien'', ibíd., ps. 487 a 506.
— ver Proclo.
Filostrato, Flavio, *Vita Apollonii*, ed. and trans. Conybeare, F. C., London, 1935.
Filón de Alejandría, *De opificio mundi*, éd., trad., int. et notes par R. Arnaldez, Paris, 1961.
— *De confusione linguarum*, Kahn, J. G., Paris, 1963.
— *De providentia*, Hadas-Lebel, M., Paris, 1973.
Filliozat, Jean, ''Les echanges de l'Inde et de l'Empire Romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne'', en *Les relations extérieures de l'Inde (I)*, Pondichéry, 1956, ps. 1 a 30.
— ''La doctrine brahmanique à Rome au IIIème. siècle'', ibíd., ps. 31 a 60.
Findlay, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London, 1974.
Focio, *Biblioteca*, I-VII, texte, trad., notes, par René Henry, Paris, 1959 1974.
Frickel, Josef, *Die 'Apophasis Megale' in Hippolyt's Refutatio* (VI, 9-18). *Eine Paraphrase zur Apophasis Simon*, Roma, 1968.
Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I-III, Berlin, 1954-1972.
Gaffiot, Félix, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, 1934.
Gandillac, Maurice de, *La sagesse de Plotin*, 2e. éd., revue et corrigée, Paris, 1966.
García Bazán, Francisco, ''Plotino, el hinduísmo y la Gnosis'', en *Stromata* 3/4, 1975, ps. 313 a 328.

— "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino (*Enn.* V, 4 (7), 2, 30 y *Enn.* VI, 4 (22), 10, 18", en *Genethliakon Isidorianum. Miscellanea Graeca, Latina atque Hebraica Isidoro Rodríguez Herrera XIV lustra complenti oblata,* Salamanca, 1975, ps. 177 a 184.
— "Sobre la Resurrección (Epístola a Reginos)", en *Revista Bíblica* 160/2, 1976, ps. 147 a 178.
— *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico,* 2a. ed. aumentada y corregida, Ed. Castañeda, 1978.
— *Platón, el platonismo y el Oriente,* en *Revista Nacional de Cultura,* 1, 1978, ps. 45 a 66.
— *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo,* Centro para la Difusión Científica del FECIC, Buenos Aires, 1980.
— "Isidoro el gnóstico y Ferécides de Sira", en *Oriente-Occidente* I/1, ps. 21 a 37.
Gaudapâda, *Kârikâ a la Mândûkya Upanishad,* publiée et trad. par Lesimple, E. Paris, 1944.
Gershevitch, Ilya, *The Avestan Hymn to Mihtra.* Intr., trans. and comm. Cambridge, 1958.
Glasenapp, H. de, *La Philosophie Indienne. Initiation à son histoire et à ses doctrines,* Paris, 1951.
— *Les littératures de l'Inde,* Paris, 1963.
Gonda, J., *Four Studies in the Language of the Veda,* Utrecht 1959.
— *Les religions de l'Inde. I — Védisme et hindouisme ancien,* Paris, 1962.
— *Les religions de l'Inde. II — l'Hindouisme récent,* Paris, 1965.
Graeser, Andreas, *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study,* Leiden, 1972.
Guénon, René, *Introduction Générale à l'Étude des doctrines hindoues,* (5e. éd. revue et corrigée par l'auteur), Paris, 1964.
— *L'Homme et son devenir selon le Vedanta* (5e. éd. revue et corrigée), Paris, 1970.
Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin,* nouvelle éd., Paris, 1971.
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. V. The Later Plato and the Academy,* Cambridge, 1978.
Hacker, Paul, "Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder", en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Jahrgang 1953,* NR. 5, pp. 187 a 242.
— *Kleine Schriften,* herausgegeben vohn Lambert Schmithaussen, Wiesbaden, 1978.
Hadot, Ilsetraut, *Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiéroclès et Simplicius,* Paris, 1978.
Hager, F. P., "Die Materie und das Boese im antiken Platonismus" en *Museum Helveticum,* Vol. 19, 1962, fasc. 2, ps. 73 a 103.
Hegemonio, ver García Bazán y Voelker. *Acta Archelai et Maneti.*
Heinze, Richard, ver Jenócrates.
Hermodoro, ver Simplicio.
Hierocles, ver Estobeo.

Hipolito de Roma, *Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland, 1916, GCS.

Horsch, Paul, ''Le principe d'individuation dans la philosophie indienne'' en *Asiatische Studien* X, 1956, pp. 79-104.

Hypostasis Archontum, ed. y trad., Bullard, R.A., Berlín, 1970.

Igal, Jesús, ''Porfirio. Vida de Plotino y orden de sus escritos'', int., trad. y notas, en *Perficit*, febrero-marzo, 1970, segunda serie. Vol. II, núms. 32-33, ps. 281 a 323.

— ''La génesis de la Inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V, 1, 7, 4-35)'', en *Emerita* 39/1, 1971, ps. 129 a 157.

— *La cronología de la Vida de Plotino* de Porfirio, Bilbao, 1972.

— ''Observaciones al texto de Plotino'', en *Emerita* 41/1, 1973, ps. 75 a 98.

— ''Sobre *Plotini Opera* III, de P. Henry y H. R. Schwyzer'', en *Emerita* 43/1975, ps. 169 a 196.

— ''Observaciones a las Enéadas I-II de Plotino: texto y fuentes'', en *Commentationes Philologicae en honor del P. Julio Campos*, *Helmántica*, 28, 1977, ps. 241 a 252.

Invernizzi, Giuseppe, ver Albino.

Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, I-II, ed. Harvey W. W., Cambridge 1857 (reimp. 1965).

— *Démonstration de la prédication apostolique*, tr., int. et notes par Froidevaux, L.M., Paris, 1959.

Jaeger, Werner, *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfaengen bei Poseidonios*, Berlin, 1914.

Jámblico, (Iamblichi) *De communi mathematica scientia liber*, edidit Nicolaus Festa, Leipzig, 1846.

Jenócrates, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Heinze, Richard, Leipzig, 1892 (reimp. 1965).

Jerónimo (san), *Contra Joviano*, en P.L. 23.

Justino, *I Apología*, ver Ruiz Bueno, D.

Katha Upanishad, publié et traduit par Renou, Louis, Paris, 1943.

Kena Upanishad, publié et traduit par Renou, Louis, Paris, 1943.

Kennedy, J., ''Buddhist Gnosticism, the System of Basilides'', en *The Journal of the Royal Asiatic Society*, April, 1902, ps. 377 a 415.

Klibansky, R. (Edit.), *Plato Latinus* I/3, London 1940-52 (reim. 1973).

Koré Kosmou, ver *Corpus Hermeticum*.

Kraemer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.

Labowsky, C., ver Klibansky, R.

Laercio, Diógenes, *Vitae philosophorum*, I-II, ed. and trans. Hicks, R.D., London, 1925 (reimp. 1970 y 1972).

Laffranque, Marie, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris, 1964.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 11ème éd., Paris, 1972 (reimp. 1976).

Lang, Paul, Ver Espeusipo.

Lewy, Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978.

Leyes de Manu, Buehler, G., *The Laws of Manu.* Translated with extracts from seven commentaries, Delhi, 1964 (reimp. SBE).

Liddel, H. G.-Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1964.

Lombardi, Franco, ''Plotino. Una nota sul pensiero indiano e la filosofia 'occidentale' '', en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, ps. 447 a 466.

Louis, Pierre, ver Albino.

Mahadevan, T.M.P., ver Shánkara.

— *Gaudapâda. A Study in Early Advaita*, University of Madras, 1975.

— *Word Index to the Brahma-Sutra Bhasya of Sankara*, I-II.

— University of Madras, 1971, 1973.

Mahâvagga, en *Vinaya Texts*, trans. Rhys Davis & Oldenberg, Hermann, SBE XIII.

Maitry Upanishad, publié et traduite par Mlle. Esnoul, Paris, 1952.

Mändûkya Upanishad, publié et traduite par Lesimple, Em., Paris, 1944.

Marrou, H. I., ''La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne'', en Bianchi, U. (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden, 1967, ps. 215 a 226.

Martin-Dubost, Paul, *Çankara et le Vedänta*, Paris, 1973.

— ver Samkara.

Mayeda, Sengaku, *A Thousand Teachings.* The Upadesasâharsrī of Sankara, University of Tokyo Press, 1979.

Máximo de Tiro, *(Maximi Tyrii) Dissertationes*, ed. Didot.

Máximo de Tiro, *Philosophumena*, ed. Hobein, H.. Leipzig, 1910.

Max Mueller, F. & Oldenberg, H., *Vedic Hymns*, SBE, Vols. XXXII-XLVI.

Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, third ed., The Hague, 1968.

— *Monopsychism Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, second, ed., The Hague, 1969

Merlan, Philip, ''Greek Philosophy from Plato to Plotinus'', en Armstrong, *A. H.*, (ed.) *The Cambridge History of Later and Early Medieval Philosophy*, p. 1 a 132.

Montoneri, Luciano, *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Padova, 1968.

Moreau, Joseph, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, 1972.

Moreschini Claudio, *Studi sul ''De dogmate Platonis'' di Apuleio*, Pisa, 1966.

Nâgârjuna, *Mâdhyamika-Shastra*, en Stcherbatsky, Th., *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, 1927, ps. 65 a 78.

Nakamura, Hajima, *Indo Testugaku Shisô Shoki Vedânta Tetsugaku Shi*, I-IV, Iwanami, Shoten, Tokyo, 1956.

Nicomaco el Neopitagórico, ver Klibansky, R.

Numenio, *Fragments*, texte établi et traduit par E. Des Places, Paris, 1973.

Norden, Eduard, *Agnostos Theós. Untersuchungen zur Formengeschichte religioser Rede*, 2 ed., Leipzig, 1929 (reim. 1974).

Oehler, K., ''Neue Fragmente zum esoterischen Platon in Hermes'', en *Hermes* 93, 1965, ps. 397 a 407.

Oráculos Caldeos: *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit, par E. Des Places, Paris, 1971.

— Kroll, W., *De Oraculis Chaldaicis, mit einem Nachtrag*, Breslau, 1894 (reimp. 1962).

Orbe, Antonio,*Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, Vol. I/1-2, Roma, 1958.

— *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. 1,3). Estudios Valentinianos* II, Roma, 1955.

— ''San Ireneo y la creación de la materia'' en *Gregorianum* 59/1, 1978, ps. 71 a 127.

Orígenes, *Contra Celso*, int, versión y notas por Ruiz Bueno, D., Madrid, 1967.

— *Traitè des Principes (peri archôn)*, Int et trad. par Harl, M., Dorival, G., Le Boulluec, A., Paris, 1976.

Ortiz de Urbina, Ignacio, *El Símbolo Niceno*, Madrid, 1947.

Otto, Rudolf, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident. Distinction et unité*, Paris, 1951

Panikkar, Raimundo, *El silencio del Dios*, Madrid, 1970.

Paráfrasis de Shem, en Robinson James M., (ed.), *The Nag Hammadi Library*, New-York-Leiden, 1977, ps. 308 a 328.

Pastor de Hermas, ver Ruiz Bueno, D.

Pearson, Birger A., ''The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition'', en *Gnosis.Festacharift II. Jonas*, ps. 373 a 384.

Pépin, Jean, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I*, 1, 1-4), Paris, 1964.

— *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.

Pétrement, Simone, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéennes*, Paris, 1947.

Piantelli, Mario, *Sankara e la rinascita del brâhmanesimo*, Fossano, 1974.

Pistis Sofía, trans. by Mead G.R.S., London 1896 (reimp. 1963).

Platón, *Gorgias*, texte établi et trad. par Croiset, A., Paris, 1923 (reimp. 1974).

— *La République*, texte établi et traduit par Chambry, E., Paris, 1933 (reimp. 1975).

— *Les Lois*, texte établi et traduit par Diès, A., 1956.

— *Le Politique*, texte téablie et trad. par Diès, A., Paris, 1949.

— *Phèdre*, texte établi et trad. par Robin, L., Paris, 1933 (reimp. 1970).

— *Philèbe*, texte établi et trad. par Diès, A., Paris, 1949.

— *Timée*, texte établi et trad. par Rivaud, A., Paris, 1925 (reimp. 1963).

Plotino: Bouillet, M. N., *Les Ennéades de Plotin*, I-III, Paris, 1857 (reimpresión, 1968).

— Cilento, V., *Enneadi* I-IV, Bari, 1947-1949.

— Bréhier, E., *Ennéades* I-VII, 3e. éd., Paris, 1960.

— Henry, P. Schwyzer, H. R., *Plotini Opera*, I-III, Bruxelles - Paris, 1951-1973.

— Harder, R., *Plotins Schriften*. Neubearbeitung mit griechischen *Lesetext und Anmerkungen*, I/XII, Hamburg, 1956-1971.

— Armstrong, A. H., *Plotinus* I-III, London, 1966-1967.

Plutarco: *De animae procreatione in Timaeo*, ver Thévenaz, P.
— *De defectu oraculorum*, Moralia V, London, 1936 (reimp. 1969).
— *De Iside et Osiride*, Moralia V, London 1936 (reimp. 1969).
— *Quaestiones platonicae*, ver Thévenaz.
Pohlenz, Max, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I-II, Firenze, 1967.
Porfirio, *De abstinentia*, trans. Th. Taylor, London, 1965.
— *Vida de Plotino*, ver Igal J. y Plotino.
Posidonio, ver Jaeger, W.; Laffranque, M. y Untersteiner, M.
Prashna Upanishad, publié et traduite par J. Bousquet, Paris, 1948.
Proclo, Festugière, A. J., *Commentaire sur la République* I-III, trad. et notes, Paris, 1970.
— Festugière, A. J., *Commentaire sur le Timée* I-V, trad. et notes, Paris, 1966 a 1968.
— Des Places, E., ''Extraits Chaldaïques'', ver *Oráculos Caldeos.*
Przyluski, Jean, ''Les trois hypostases dans l'Inde et à Alexandrie'', en *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, t. IV (Mélanges Franz Cumont)*, Bruxelles, 1936, ps. 925 a 933.
Psello, Miguel, *Exégesis; Exposición sumaria; Esbozos*, ver Des Places, E. en *Oráculos Caldeos.*
Puech, Henri-Charles, ''Plotin et les gnostiques'', en *Les Sources de Plotin*, ps. 159 y ss.
— ''Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle'', *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, t. II (Mélanges J. Bidez)*, Bruxelles, 1934, ps. 745 a 778.
— *En quête de la Gnose* I-II, Paris, 1978.
Quiles, Ismael, *Filosofía budista*, 2ª edición, Buenos Aires, 1973.
Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy* I-II, London, 1923-1927 (reimp. 1948).
— *The Brahma Sûtra. The Philosophy of Spiritual Life*, London, 1960.
Reese, W., *Die griechischen Nechrichten ueber Indien bis zum Feldzug Alexanders des Grossen*, ver Arrio.
Renou, Louis, *Hymnes spéculatifs du Véda*, traduits et annotés, Paris, 1956.
— *Anthologie Sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit*, Paris, 1961.
— ver *Katha Up., Kêna Up.*
Reyna, Ruth, *The Concept of mâyâ from the Vedas to the 20th. Century*, Bombay, 1962.
Rist, J. M., ''Plotinus on Matter and Evil'', en *Phronesis* VI, 1961, ps. 154-166.
— ''The Indefinite Dyad and the Intelligible Matter in Plotinus'', en *The Classical Quarterly*, 12/1, 1962, ps. 99 a 107.
— *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967.
— ''The problem of 'otherness' in the Enneads'', en Schuhl, P. M. et Hadot, P. (edd.), *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, ps. 77 a 87.
Rivaud, Albert, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Théophraste*, Paris, 1906.
Robin, Leon, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Etude Historique et Critique*, Paris, 1908.
Robinson, J. M., ver *Paráfrasis de Shem.*

Ross, David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951 (reimp. 1963).
— ver Aristóteles.
Rodier, Georges, ''Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance'', en *Études de Philosophie Grecque*. Paris, 1926 (reimp. 1969).
Rudolph, Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spaetantiken Religion*, Goettingen, 1977.
Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apologistas Griegos*, Madrid, 1954.
— *Padres Apostólicos*, Madrid, 1965.
— ver Orígenes.
Rutten, Christian, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, 1961.
Ryle, G. ''The Timaeus Locros'', en *Phronesis* X, 2, 1965, ps. 174 a 190.
Sambursky, S., *The Physical World of the Greeks*, London, 1956 (reimp. 1960).
Shánkara, *Aparoshanubhûti*, en *Select Works of Sri Sankaracharya*, sanskrit text and english translation by Venkataramanan S., Madras, s/d.
— *Âtma-Bodha*, texte, trans. and notes by Venkateswaran, en *The Voice of Sankara* I/1, 2, 3, y 4, May 1976 to February 1977. Ver más abajo Allar, R.
— *Comentario a la Bhagavad Gîtâ*, trans. into english by Mahadeva Sastri, A., Madras, 1897 (reed. 1977).
— *Comentario a la Brihadâranyaka Up.*, trans. with notes by Swami Madhavananda, Calcuta, 1957 (reimp. 1975).
— *Comentario a la Chândogya Up.*, trans. in english by Ganganath Iha, Poona, 1942.
— *Eight Upanisads*, with the Commentary of Sankarâcârya, trans. by Swami Gambhirananda I-II, Calcutta, 1956 (reimp. 1973 y 1977) (incluye, Isha Kena, Katha, Taittiriya, Aitareya, Mundaka, Mândûkya y Kârikâ y Prashna).
— Hiriyanna, M., *Kenopanisad*, with the comm. of Sankaracharya, trans., Int. and notes, Mysore, 1912 (reimp. 1973).
— *The Mândûkyopanisad with Gadâpâda's Kârikâ and Shankara's Commentary*, trans. and annotated by Swâmî Nikhilânanda, with a foreword by V. Subrahmanya Iyer, Mysore, 1936 (reimp. 1976).
— *Mundakopanisadbhâsya*, Int., trad. et notes par Paul Martin-Dubost, Paris, 1978.
— Allar, René, *Hymnes et chants vedantiques*, Paris, 1977.
— *Dasha Shlokî*, texte, trans. and notes by Mahadevan T.M.P. and Veezhinatan N., en *The Voice of Shánkara* II, 1, 1977, ps. 48 a 74.
— *Dakshinâmûrti Stotra*, ver Apéndice.
— *Drig-Drishya-Viveka*, trad. par Sauton Marcel, Paris, 1946.
— *Mâyâpanchakam*, ver Apéndice.
— *Pañchîkaranam*, ver Martin-Dubost, Paul, *Çankara*, ps. 133 a 135.
— *Vivekachûdâmani* by Madhavananda, S., Mayavati, 1921.
— *Upadeshasâhasrî*, ver Piantelli, Mario, ps. 227 a 268 y Mayeda, S.
— *Comentario al Brahma-Sûtra, The Vedânta-Sûtras with the Commentary by Sankârâcarya*, trans. by Thibaut, George, I-II, Oxford, 1904 (reimp 1962, SBE 34 y 38).

— *Brahma-Sûtra-Bhâsya of* Sri *Sankarâcârya*, translated by Swami Gambhirananda, foreword by Dr. T. M. P. Mahadevan, Calcutta, 1977.

— *Brahma Sûtra bhâsya of Shankara*, Sastri, B., Bombay, 1939.

— *Prolégomènes au Vedânta*, texte traduit du sanskrit par Renou, L. Paris, 1951.

Shastri, P. D., *The Doctrine of Mâyâ*, London, 1911.

Satapatha-Brâhmana (The), according to the text of the Mâdhyandina School, trans. by Eggeling, J. I-V, Delhi, 1966 (reimp. SBE 12, 26, 41, 43 y 44).

Schroeder, F. M. ''The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus'', en *Dionysius*, Vol. II, Dec., 1978, ps. 51 a 73.

Schwyzer, H. R., ''Plotinos'', *Sonderausgaben der Paulyschen Realencyclopae die der Classischen Altertumswissenschaft*, München, 1978.

Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, texte and trans. Bury, R.G., IV, London, 1949 (reimp. 1961).

Simonelli, Pasquale J., ''Il neoplatonismo ed il pensiero Indiano'', en *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, Napoli 1971, ps. 190 a 248.

Simplicio, *In Aristotelis physicorum libros... commentaria*, ed. Diels, H. (CAG), tomos IX-X, Berlin, 1892 y 1895.

Sinnige, Theo Gerard, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, second ed., 1971.

Skemp, J. B., ''Hyle and Hypodojé'', en Düering, I. and. Owen, G.E.L. (edd.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteborg, 1960, ps. 201 a 212.

Spanneut, Michel, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, 1957.

Soury, G., *Aperçus de Philosophie Religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien ecletique*, Paris, 1942.

Staal, J. F., *Advaita and Neoplatonism, A Critical Study in Comparative Philosophy*, Madras, 1961.

Stchoupak, N., Nitti, L. et Renou, L., *Dictionnaire Sânskrit-Français*, 2d. éd. Paris, 1959.

Shvetâshvara Upanishad, publié et traduite par Silburn, A., Paris, 1948.

Taciano, *Discurso contra los griegos*, ver Ruiz Bueno, D.

Taittiriya Upanishad, publié et traduite par Lesimple, E., Paris, 1948.

Tardieu, Michel, *Trois Mythes Gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag-Hammadi (II, 5)*, Paris, 1975.

Tertuliano, *Adversus Nationes*, ver Heinze, R.

— *Adversus Valentinianos*, a cura di Marastoni, Aldo, Padova, 1971.

Teófilo de Antioquía, *Los tres libros a Autólico*, ver Ruiz Bueno, D.

Teofrasto, *La Métaphysique*, trad. et notes par Tricot, J. Paris, 1948.

Thangaswami, R., ''The Philosophy of Advaita'', en *The Voice of Shankara*, II/4, 1978, ps. 319 a 331.

Theodoreto, de Ciro, *Graecarum affectionum curatio*, P.G. 83, 783-1152.

Theodoto, ver *Extractos de Theodoto*.

Thévenaz, P., *l'Ame du Monde. Le devenir et la matière chez Plutarque*, Neuchâtel, 1938.

Timeo de Locro, ver Baltes, M.
Tola, Fernando, *Himnos del Rig Veda*, Buenos Aires, 1968.
— ver *Bhagavad Gîtâ*.
Tricot, Jean, ver Aristóteles y Teofrasto.
Trouillard, Jean, *La purification plotinienne*, Paris, 1955.
— *La procession plotinienne*, Paris, 1955.
Untersteiner, Mario, *Posidonio nei placita di Platone secondo Diogene Laerzio* III, Brescia, 1970.
Vallin, Georges, *La perspective métaphysique*, Paris, 1959.
Van Winden, J.C.M., *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, Leiden, 1965 (photomechanical reprint).
Varenne, Jean, *Le Veda. Premier livre sacré de l'Inde*, I-II, Paris, 1967.
Veezhinathan, N., "On the Identity of Mâyâ and Avidyâ", en *The Voice of Shánkara*, III/3, 1978, ps. 295 a 308.
— ver *Dasha Shlokî* en Shánkara.
Voelker, Walter, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, *Tuebingen*, 1932.
Von Arnim, H., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig, 1903-1924 (reim. 1978-1979).
Waszink, J. H., "Porphyrios und Numenios", en *Entretiens sur l'antiquité clasique*, XII, Genève, 1966, ps. 35 a 78.
Wilpert, Paul, "Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aphrodisias", en *Hermes* 75, 1940, ps. 369 a 396.
Zaehner, R. C., *Mysticism Sacred and Profane. An inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford, 1957 (reimp. 1967).
— ver *Bhagavad Gîtâ*.
Zeller, E. - Mondolfo, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Platone e l'Accademia Antica*, II, III/2, a cura de Isnardi Parente, M., Firenze, 1974.
Ziegler, Konrat, *Plutarco*, Brescia, 1965.

ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS

D

E

F

G

H

P

S

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS, LATINOS Y SANSCRITOS

GRIEGOS

LATINOS

SANSCRITOS

Se terminó de imprimir
en el mes de octubre de 1982
en Talleres Gráficos GARAMOND, S.C.A.,
Cabrera 3856, Buenos Aires, Argentina.
Tirada: 1.000 ejemplares.